

PAUL VULLIAUD

---

LA  
KABBALE JUIVE

HISTOIRE ET DOCTRINE

(ESSAI CRITIQUE)

*La critique est une tempête qui ne  
peut purifier l'air sans renverser quel-  
ques chaumières.*

LESSING.

---

TOME PREMIER

---

PARIS  
ÉMILE NOURRY, ÉDITEUR  
62, RUE DES ÉCOLES, 62

---

1923

DU MÊME AUTEUR

---

La Pensée ésotérique de Léonard de Vinci.  
Le Destin mystique (Six mystagogies).

---



A

ÉMILE LAFUMA

EN TÉMOIGNAGE

DE MA

PROFONDE RECONNAISSANCE

ET DE MA

BIEN VIVE AFFECTION

P V

# I

## PRÉLIMINAIRES

---

**Quelques raisons d'étudier la Kabbale**

## I

L'érudition française a consacré peu de travaux à la tradition ésotérique des Hébreux. Ils ont mérité de graves reproches. La gnose des Kabbalistes, étant donné son importance en soi-même et sa place dans l'histoire de la pensée juive et non juive, ne devrait pas être l'objet d'une spécialité. La liaison, véritable ou non, du Rabbanisme ésotérique avec les idées religieuses qui propagent un Idéal vingt fois séculaire, son rapport avec la primitive Initiation universelle, le recommanderait à l'attention, plutôt même que telle ou telle autre doctrine que chacun peut aisément approfondir aujourd'hui, grâce à la profusion des études qui s'y rapportent.

Le capucin Henri de Seyne s'imaginait, dit-on, que le Talmud était un rabbin. La méprise pour la Kabbale n'est pas moindre et tout aussi plaisante. Déjà, à la Renaissance, Pic de la Mirandole faisait observer, avec une légitime impertinence, à ses doctes censeurs que « Kabbale » est le nom ni d'un fondateur de secte, ni d'un *hircocerf*. Reuchlin suivait ses traces en se moquant, au premier livre de son *De arte cabalistica*, de ces sophistes qui affirment que Kabbale est le nom d'un homme diabolique et hérétique. Si, de nos jours, « Talmud » et « Kabbale » ne désignent plus des rabbins, un auteur supposera que la Kabbale est un *livre*. « La Kabbale est avant tout un livre religieux », écrit un professeur distingué (1). Un antisémite de marque, le R. P. Ollivier, déclare à son tour « que le Zohar est une *doctrine*, doctrine que ses partisans mettent au-dessus de la Kabbale » (2). Qui ne sourirait d'entendre un mélomane assurer

1. De Wulf, *Hist. de la Philos. médiévale*, p. 430, éd. 1900.

2. R. P. Ollivier, *les Juifs en Hongrie. L'affaire de Tisza-Eszlar (Le Correspondant, 1883, p. 636)*.

que l'orchestre est bien supérieur à la musique ? Ainsi va le train des préjugés ! Nous pourrions ajouter de nouveaux exemples de solécismes littéraires — un joli volume à écrire sous ce titre ou plutôt à recomposer puisqu'il y a celui de Michel Lilienthal ! — à ceux que nous produisons, sans malice d'ailleurs. Car aux siècles admirés pour leur grand savoir, beaucoup d'« érudits » n'étaient pas mieux informés. C'était l'époque où G. Vorstius transformait un verbe hébreu en nom propre : *Imrah* devenait une fille de l'empereur Trajan. Et Basnage, tout en niant l'existence de cette personne, ne s'apercevait pas de la méprise. Son contrefacteur français, pas davantage (1). C'était l'époque où un Plantavit de la Pause, lui-même, prenait pour un traité des poids et mesures l'ouvrage d'Aben-Ezra, intitulé les *Balances de la langue sainte* ou *Livre des Balances*, qui est une grammaire. L'auteur d'un volume sur la *Fin du Monde* et d'un autre sur la *Venue d'Elie* (Rotterdam, 1737) — plagiaire spirituellement réfuté par l'abbé Desessartz — après avoir cité un passage d'Abraham ben David, renvoyait sans broncher son « candide lecteur » : in *Massechet*, cap. 8, t. 5, *Pandectorum Talmudici*. Passons sur le « Pandectorum Talmudici » ! Le nom commun « massechet » (traité) avait été pris pour le titre d'un livre (2). Le même auteur, copiant un hébraïsant qui avait écrit la locution : « Sapientes L. M. », et ignorant le sens de ces deux capitales (L. M. = d'heureuse mémoire !) traduisait simplement par les « Sages L. M. » (3).

1. Basnage, *Histoire des Juifs*, t. II, p. 109 (édit. de Paris, 1710) et t. IV, p. 1707 (éd. de Rotterdam). *L'histoire des Juifs*, parue chez Louis Roulland en 1710, est une contrefaçon de l'*Histoire et la religion des Juifs* de Basnage, parue à Rotterdam en 1707. L'éditeur, Ellies Dupin, avoua son larcin. Le but qu'il s'était proposé était de faire quelques changements, retranchements et additions, qui permissent aux lecteurs catholiques de mettre à profit des recherches « utiles et curieuses ». Il espérait que l'auteur serait « assez équitable pour le prendre en bonne part ». Basnage, qui ne partageait pas les mêmes théories sur la propriété littéraire, protesta. Il publia à cet effet en 1711 une nouvelle édition augmentée de son ouvrage, et devenue encore plus rare que les autres : *L'histoire des Juifs réclamée et rétablie par son véritable auteur*.

2. Les ouvrages où l'abbé Desessartz expose les plagiats de son adversaire, l'abbé de Bonnaire, sont à lire comme modèles de polémique savante. Certaines méprises où par incompetence le plagiaire a trébuché sont cocasses.

3. L'abbé de Bonnaire ne voulant point se tenir pour battu publia un opuscule intitulé : *Alexiticon ou la défense prétendue du sentiment des SS. Pères*

Bien que les sources de la Science soient plus abondantes à l'heure actuelle, des écrivains réputés commettent des bévues à la Duns Scot qui citait ingénument « Rabbi Berahoc » (1). Il s'agissait du livre des *Berakhoth* (Bénédiction). Notons encore l'erreur de Barham qui nomme, dans sa *Biographie de Reuchlin*, « Rabbi Kimkhi Mikhlol ». Ce qui est aussi amusant que : « Rabbi Kimkhi Compendium. » *Mikhlol* est le titre d'une grammaire de Kimkhi (2). On pourrait citer comme son émule l'auteur qui, plagiant des exégètes de la Renaissance, au sujet de R. Kimkhi, de R. Siméon ben Yochai, et ignorant ce que signifie la lettre *R*, traduit par le *Révérend* Kimkhi, le *Révérend* Siméon fils de Yochai (3)!

Mais recueillons cette perle d'un auteur contemporain, l'abbé G. Sortais. « Kabbale, écrit-il, c'est le titre d'un ouvrage de Théosophie juive, d'une date incertaine, dont la doctrine mystérieuse est présentée comme le résultat d'une révélation divine secrètement transmise à des initiés. — On donne aussi le nom de Kabbale à la doctrine exposée dans cet ouvrage (4). » Cette

*repoussée par l'auteur du traité historique et polémique de la venue d'Elie*. Rotterdam, 1740. Il y injurie copieusement son censeur.

1. Duns Scot, *Quæst. Miscell.*, q. 6, a. 21.

2. Schechter rapporte un fait qu'il qualifie d'amusant. Il l'est, en effet, et vaut la peine d'être reproduit au nombre des bévues. Parmi les copies de la grammaire de Kimkhi, la *Perfection* (Michlol), conservées au British Museum, il en est une qui appartient à Casaubon. Cet humaniste l'illustra de notes. L'auteur du *Trésor des livres* (Ben Jacob) cite la *Perfection* avec notes de Rabbi Yitzhak Kasuban (Cf. *Studies in Judaism*. Brit. mus. hebr. collect., p. 259).

3. Cf. *Du dogme catholique sur l'enfer*, par P. J. Carle, docteur en théologie. Paris s. d. p. 55, 56. — Une erreur, trop amusante pour ne pas la reproduire, est citée par De Boissi: Guy Le Fèvre de la Boderie ayant noté fautivement qu'Abarbanel avait composé un commentaire sur le quatrième chapitre du *Pirke Aboth* qui commence par ces mots : *Ben Zoma*, un copiste, Nicolas Antonio, célèbre bibliographe espagnol, attribua au rabbin un livre sous le titre de *Ben Zoma* qu'il traduit par le *Sauveur de ceux qui espèrent*. On sait que *Ben Zoma* signifie : *le fils de Zoma*. (Cf. De Boissi, *Dissert. critiq.* Paris, 1785, t. II, p. 297). — On trouvera dans cet ouvrage une remarquable notice sur Abarbanel. Il est regrettable que De Boissi, étant donné son talent critique et ses connaissances en langues orientales et en rabbinisme, n'ait pas davantage produit. — Saint Jure cite un proverbe : « Le fils d'Aben-Zomar est encore dehors ». (Cf. H. Brémond, *Hist. litt. du sentim. relig.*, t. III, p. 260). Il y aurait une recherche à faire sur l'origine de cette locution vicieuse passée en proverbe.

4. Sortais, *Traité de philosophie*. Vocabulaire philosophique, t. II, p. 720. Paris, 1912.

définition donnée, l'auteur se permet, dans le tome réservé à l'histoire de la philosophie, de conclure au panthéisme émanationniste de la Kabbale. L'on se demande, en vérité, quel motif pousse les écrivains à braver les lois élémentaires de cette décence qui consiste à ne parler que des choses que l'on connaît au moins un peu ? Réfléchissons qu'il ne s'agit pas de petites gens. Nous avons affaire à des éducateurs, à des professeurs de philosophie, à ce qu'on appelle des « lettrés ». Il n'y a pas, dans leur expression, impropriété de langage, comme chez Proudhon qui appelait — par suite de quelle aberration ? — le *Sepher Ietzirah* « un évangile juif, c'est-à-dire un premier essai dogmatique officiel, avoué, de rénovation religieuse » (1). Bref, nous constatons une compétence au moins égale à celle des fanatiques qui persécutaient les Juifs en les contraignant de remettre le *sixième* livre de Moïse, grâce auquel, supposait-on, ils accomplissaient leurs œuvres magiques.

Ces anecdotes justifient notre affirmation sur l'ignorance générale en matière d'Hébraïsme, ésotérique ou non. Elle se justifiera au cours de ces pages sur un terrain plus élevé, celui de la doctrine, celui de son histoire. Nous savons bien qu'un religieux, le R. P. Allo, se réjouit de ce que les savants ont pensé « sur le tard, à découvrir le Judaïsme » (2). Cette révélation a passé encore trop inaperçue. Nous la voudrions plus complète. Pour bien pénétrer le sens du Christianisme, en avoir l'intelligence scientifique, nous partageons, en effet, et malgré la décision récente du chanoine Lukyn Williams, l'opinion de ceux qui prétendent que l'examen du milieu juif où il s'est manifesté n'est pas inutile (3).

« Dans l'histoire des origines chrétiennes, écrivait Renan, on a jusqu'ici beaucoup trop négligé le Talmud. Je pense avec

1. Proudhon, *Césarisme et Christianisme*, t. I, p. 75.

2. R. P. Allo, *L'Evangile en face du Syncrétisme païen*, p. 1.

3. L'honorable D<sup>r</sup> de Cambridge, Lukyn Williams, dit expressément : It has ever been a temptation to students, Jewish and Christian alike, to foist in upon us any and every statement of the Mischna and even of the Talmuds, as an illustration of the life and thought of the Jews in the early part of the first century. Nothing can be more absurd. » (Cf. *The hebrew-christian Messiah*, 1916, p. 150). — Les orientalistes savent bien, sans avoir une érudition monumentale, que l'absurdité reste seulement à la charge de cet auteur.

M. Geiger, que la vraie notion des circonstances où se produisit Jésus doit être cherchée dans cette complication bizarre, où tant de précieux enseignements sont mêlés à la plus insignifiante scolastique. La théologie chrétienne et la théologie juive ayant suivi au fond deux marches parallèles, l'histoire de l'une ne peut être bien comprise sans l'histoire de l'autre. D'innombrables détails matériels des Evangiles trouvent d'ailleurs leur commentaire dans le Talmud. » L'exécution de ce programme que traçait Renan a été, malgré la collaboration d'un Israélite, modeste et prudente. On en devine les raisons. Il nomme bien Lightfoot, Schoettgen, Buxtorf, Otho. Ce sont gens qu'il salue, mais ne fréquente point. Au surplus, n'augmentons point le nombre des dupes. La dénomination de ces savants compose chez Renan une fioriture bibliographique. Serait-il téméraire de croire qu'en définitive il les méprise ? Estimons qu'un peu de leur savoir en Rabbénisme lui eût évité de prétendre qu'« Hillel est le vrai maître de Jésus », déclaration qui a dû faire sourire la Synagogue (1). « Le Talmud, disait également Ad. Franck, est d'un intérêt sérieux et a sa place marquée parmi les monuments qui devront servir à une philosophie des religions (2). » Ce célèbre professeur qui orthographiait *Mischna* avec un *alef* était sans doute peu qualifié pour exécuter un travail aussi somptueux. Néanmoins, l'affirmation de ces grands hommes, relative à l'étude des sources juives, reste vraie dans une certaine mesure ; il faut l'appliquer, surtout s'il s'agit de théologie, à la collection des Midraschim et à la tradition ésotérique.

Nous n'ignorons pas que Richard Simon croyait que « l'on

1. Une des plus jolies bévues de l'illustre professeur d'hébreu au collège de France est sa traduction d'un passage d'Agatarchide. Κῆρυξται ὁ συγγραφεύς, αὐτοκιστὴς καὶ τοι ὄν, τῇ τῆς καμάρης λέξει : signifierait : « L'auteur, malgré ses prétentions à la pureté du langage, se sert du mot καμάρη. » En réalité, il est question des cavernes d'Abyssinie, (καμάρη = camera = chambre). Ce passage a été supprimé depuis la troisième édition de l'*Histoire des langues sémitiques*. Cf. la première éd., p. 316. — Relativement à « Hillel, maître de Jésus », les lecteurs de *Hillel et Jésus* par Wabnitz apprécieront à sa valeur la sottise de Renan (*Rev. de Théologie de Montauban*, 1879, Disc. de rentrée de la faculté de théol. protest.). Wabnitz est l'unique théologien français qui ait un peu suivi les traces d'un Schoettgen. Sa *Vie de Jésus* est-elle aussi plus « juive », moins subjectivement parfumée que celle de Renan.

2. Ad. Franck, *Nouvelles études orientales*, p. 17.

peut avec raison négliger les anciens commentaires des Juifs, parce qu'ils ne contiennent rien de bon, comme sont le Zohar, les Midraschim ou Rabbot, et quelques autres ouvrages semblables ». Son *Histoire Critique du Nouveau Testament* contredit heureusement son *Histoire Critique de l'Ancien* (1). « Pour juger, écrit le maître de l'exégèse moderne, des raisonnements que Jésus-Christ et ses disciples emploient dans les livres du Nouveau Testament, il faut avoir recours à ce qui se pratiquait de leur temps, et si l'on trouve que leur manière de raisonner et d'appliquer au Messie certains passages de l'Écriture est conforme à l'usage de ces temps-là, on ne peut les condamner sans injustice. Il suffit pour les mettre à couvert de ce reproche, de consulter les anciens livres des Juifs, surtout leurs Paraphrases chaldaïques et leurs Midraschim ou anciens commentaires allégoriques. Ils ont expliqué du Messie dans ces ouvrages plusieurs endroits de l'Écriture, qui semblent avoir tout un autre sens, si on n'a égard qu'à la lettre. » Richard Simon ajoute même « qu'il est impossible d'entendre la Religion chrétienne et les principes sur lesquels elle est établie, si on ne sait celle des Juifs d'où elle tire son origine » (2).

Vers le même temps, un théologien trop ignoré, dans un ouvrage d'une forte érudition, publié à Rome en 1772, le P. Fabricy écrivait : « On peut assurer qu'il n'y a aucune tradition ou aucun usage rapporté dans l'Évangile, qu'on ne puisse vérifier par la Mischna. Elle fait d'ailleurs une perpétuelle allusion aux coutumes des anciens Juifs, telles que l'Écriture nous les décrit (3). » Gfrörer était de cette école. Il observait

1. V. livre III.

2. Cf. *Lettres choisies de M. Simon*, t. III. Amsterd., 1730, p. 178. Richard Simon dit ailleurs : « Ils (les Juifs) ont d'autres livres, d'où les chrétiens peuvent tirer de grands secours pour l'explication du vieux Testament, comme sont tous les commentaires qu'ils ont composés à la lettre sur la Bible, et qui sont en un assez petit nombre; car la plupart, surtout les anciens, ont mieux aimé s'attacher au sens allégorique, qu'à expliquer leur texte; et ainsi ces commentaires célèbres, qu'on nomme *Zohar*, et pour lesquels les Juifs ont tant de vénération, les *Medraschim*, et autres commentaires allégoriques ne peuvent être guère utiles qu'à des Juifs. » (*Supplém. aux Cérém. des Juifs*, par Léon de Modène. Paris, 1710). Si la finesse d'esprit consiste à varier d'opinion à chacun de ses ouvrages, le « fondateur de l'exégèse moderne » était vraiment de bonne compagnie.

3. R. P. Fabricy, *Des titres primitifs de la Révélation*, t. II, p. 228.



qu'« à chaque doctrine, presque à chaque proposition du Nouveau Testament, un parallèle peut être ajouté du Talmud, du Zohar et des Midraschim » (1). Cet exégète a été suivi dans cette manière de voir par le Rév. Thomas Robinson (2).

On sait que, jadis, le monde savant discuta longtemps sur la question de l'utilité qui pouvait résulter de l'étude des rabbins. En Espagne notamment la controverse eut une certaine ampleur. Les uns, avec Ribéra, niaient que l'on en tirât quelque avantage. Les autres, avec Mariana, en appréciaient au contraire la valeur. C'est Ribéra qui l'a finalement emporté dans l'esprit des modernes. On recueille toutefois, çà et là, quelques bons enseignements. Le P. Passaglia signale vigoureusement — car il s'agit d'une réfutation de la *Vie de Jésus*, de Renan — l'estime que méritent les livres targumiques, midraschiques et kabbalistiques (3). Un commentateur de l'évangile de saint Jean, l'abbé Deramey, ose enfin dire : « La Kabbale recherchait dans la loi et les prophètes le sens allégorique, et les choses du ciel cachées dans les expressions et les figures du langage, elle cultivait aussi dans l'âme de ses disciples, les plus intimes aspirations vers l'union avec Dieu. Si les Kabbalistes ont ainsi traité le sens mystique dans les âmes et les livres saints, pourquoi refuserait-on à saint Jean le droit de rechercher après eux ce double objet de l'intelligence et du cœur (4) ? »

Plus récemment, un auteur, qui mériterait qu'on le connût davantage, soutenait une thèse analogue. « Une autre branche de la théologie juive, écrit le Juif-Chrétien Edersheim, offre à certains égards un intérêt plus grand encore au savant chrétien. Il est indubitable que déjà, à l'époque de Jésus-Christ, il existait un ensemble de doctrines et de spéculations que l'on cachait avec soin à la multitude. On ne les révélait pas même aux écoliers ordinaires, probablement dans la crainte de les pousser à

1. Gfrörer, *Des Jahrhundert des Heils*. Stuttgart, 1838, t. II, p. 431.

2. R. Th. Robinson, *The Evangelists and the Mishna; or, illustrations of four Gospels, drawn from Jewish traditions*. London, 1859.

3. *Études sur la vie de Jésus d'Ernest Renan* par le P. Charles Passaglia, anc. professeur de théologie à la chaire de Rome. Trad. fr. de Sampieri. Paris, 1863 et 1864.

4. Deramey, *Défense du quatrième évangile*. Paris 1868, p. 534.

des idées hérétiques. Ce genre portait le nom de « Kabbalah » et comme l'indique le terme (de Kabal, recevoir, transmettre), il représentait les traditions spirituelles transmises depuis les premiers âges, bien que mêlées dans la suite des temps à des éléments impurs ou étrangers... Une grande partie des explications données dans les écrits des Kabbalistes se rapproche d'une manière surprenante des vérités les plus hautes du Christianisme. Aussi, en dépit des erreurs, des superstitions, et des folles affirmations qui se mêlent à ces doctrines, nous ne pouvons nous empêcher d'en reconnaître le prolongement et les reliques vénérables de ces faits augustes de la révélation divine qui doivent avoir formé la substance des enseignements prophétiques dans les jours de l'Ancienne Alliance. Ils étaient compris ou du moins ils formaient le fond des espérances de ceux que l'Esprit-Saint avait éclairés de sa lumière (1). »

Qu'on nous permette encore cette citation. Dans un discours à l'Université de Neuchâtel (1848) Abram François Pétavel s'écriait : « Ce sujet, la Kabbale, qui appartient à la philosophie et à la théologie tout à la fois, est dans le rapport le plus intime avec l'exégèse de l'Ancien et le Nouveau Testament, et pour ne parler que du Nouveau, on rencontre dans les écrits de saint Paul, par exemple, des traces non équivoques d'un enseignement au-dessus de la portée du vulgaire, et qu'un examen attentif nous fera reconnaître comme ayant fait partie d'un système de haute philosophie religieuse, conservée traditionnellement chez les Hébreux. De même, les idées gnostiques, combattues et rectifiées par l'apôtre saint Jean au commencement de son évangile et ailleurs, ont bien aussi avec la Kabbale certains points d'affinité et de contact, que nous pourrions signaler... »

Ne discutons pas. Le moment n'est pas venu. En présence de telles affirmations, n'est-il pas déjà permis de dire : quels intéressants problèmes propose à l'examen la tradition ésotérique des Juifs !

Malgré la « découverte du Judaïsme » à laquelle nous fai-

1. Edersheim : *La Société juive au temps de Jésus-Christ*. Tr. fr., p. 363-364.

sions allusion, l'étude du Rabbinnisme n'en a pas moins été laissée de côté. Et l'on peut toujours penser avec Wabnitz que « l'intelligence du Christianisme primitif dépend absolument d'une connaissance de plus en plus étendue des circonstances qui l'ont vu naître, de la situation politique, de l'état social, mais surtout de l'état intellectuel, moral et religieux du peuple au milieu duquel parut le fondateur de l'Eglise chrétienne. Cette condition qui est à la base de toute étude vraiment rationnelle de n'importe quel problème de l'histoire de cette Eglise, dans ses origines, n'a pas besoin d'être discutée longuement, pour peu qu'on consacre un instant de réflexion sérieuse à cette question. Et pourtant, est-elle toujours et partout prise en considération par ceux qui prétendent expliquer les origines du Christianisme, d'une manière plus approfondie, par leurs travaux de critique ou d'exégèse ? Sont-ils bien nombreux ceux qui s'appliquent à l'étude fort peu récréative, il est vrai, mais profondément instructive, d'un domaine riche en découvertes toujours nouvelles à faire, du Judaïsme palestinien contemporain de l'ère chrétienne ? Les exégètes surtout, et je n'en excepte pas même les plus éminents, dénotent-ils tous, dans leurs travaux ou dans leurs commentaires des connaissances plus ou moins étendues de ce Judaïsme ? On n'a qu'à parcourir leurs œuvres plus marquantes, parues de nos jours, et on se convaincra facilement que la préoccupation d'expliquer les documents du Nouveau Testament, en tenant sérieusement compte du milieu judaïque dans lequel ceux-ci ont paru ou auquel ils ont été primitivement destinés, n'a pas été la principale chez ces savants. Ne serait-ce pas là la cause réelle de l'arbitraire parfois étrange avec lequel les textes sont souvent interprétés, du sans-gêne coupable avec lequel on prête aux auteurs de nos livres sacrés des conceptions ou des façons de penser, qui peuvent être celles de nos théologiens ou de nos philosophes modernes, mais dont Jésus et les apôtres sont éloignés par la distance des siècles (1) ? »

1. Wabnitz : *L'apôtre Saint Paul et le Judaïsme de son temps. Revue théologique*. Montauban, oct. déc. 1887. Disc. prononcé à la faculté protestante de théologie.

Ajoutons à ses excellentes critiques, restées vaines, que, sous prétexte d'originalité et par crainte de judaïser le Christianisme on va bien un peu jusqu'à fausser la véritable notion de religion chrétienne. On oublie que « l'Eglise et la Synagogue sont comme l'enseignait Origène, deux sœurs; seulement, le Sauveur est le fils de l'une et l'époux de l'autre ». (Hom. II, *Cantic. Cantic.*)

L'histoire — ou la science — des Religions est l'objet d'une curiosité de plus en plus accentuée. L'on a pu néanmoins demander où en sont les religions, entasser des livres compacts sur les plus diverses croyances, en négligeant la source d'informations fournie par l'Esotérisme. Il suffit aux savants « s'en tenir aux « travaux les plus récents de l'érudition moderne ». Or, l'Esotérisme n'est pas officiellement à la mode. Cette réprobation n'atteint pas seulement l'Hébraïsme. Écoutez la plainte d'un arabisant : « La connaissance des doctrines ésotériques et même philosophiques de l'Islamisme est encore peu avancée; celle de la philosophie l'est relativement plus car elle est beaucoup moins difficile à acquérir qu'une notion précise de l'Esotérisme qui a toujours été traité avec un mépris parfait par les orientalistes, avec une ignorance et un blufisme scandaleux par les polygraphes. » Et l'arabisant que nous citons, E. Blochet, observe qu'on lit dans la Préface du supplément aux *Dictionnaires arabes* de Dozy (p. xi), ces étranges déclarations : « Je me suis vu forcé d'exclure la plupart des termes qui sont propres aux sciences musulmanes... ces termes resteront toujours obscurs quand on ne connaît pas dans son entier le système auquel ils appartiennent... Je pense que la vue d'un homme ne suffit pas pour les approfondir et pour bien connaître en même temps la langue arabe... Je craindrais de perdre le sens si j'allais m'abîmer dans l'étude de certaines classes de ces mots, dans la terminologie alambiquée des Soufis par exemple. C'est une tâche que je laisse volontiers à d'autres. » Et Blochet conclut judicieusement : « Je ne sais au juste ce que l'on penserait de l'auteur d'un Dictionnaire allemand qui déclarerait qu'il a omis le vocabulaire philosophique de Ka-

et de Hegel de peur de finir aux Petites-Maisons (1). » Comment s'étonner, avec de tels procédés, que le progrès scientifique ne s'accélère pas !

Relativement à l'Esotérisme juif, la situation est plus déplorable encore. Nous avouons que la question reste délicate. On peut être impunément Assyriologue, Egyptologue, Celtisant, Sinologue. La Kabbale mène rapidement sur un terrain de contradiction passionnée et de violente discorde. Si les Princes du Savoir émettent hypothèses et chimères sur les Triades Bardiques, la chose est après tout de moindre importance. Que le « Paganisme » ait été concernant ses « mystères » monothéiste ou non, les contradicteurs en fin de compte laisseront au problème un caractère de controverse académique. Il n'en va plus de même avec la théologie secrète du Judaïsme, la sérénité cède à l'énervement ; l'intellectuel caché mal le partisan. On croirait que le terrain scientifique s'écroule. Les faits, les dates, ne gardent même pas leur force ; la grammaire revêt une physionomie confessionnelle. Les adversaires de la Kabbale sont à droite et à gauche.

La diversité des jugements relatifs à la tradition arcane des Juifs est telle qu'avoir une opinion, d'après les définitions qu'on en donne sommairement, est une première difficulté. Philosophie sublime ou ramas de superstitions ? L'on a déclaré l'un et l'autre. Son existence a été mise en question par rapport à son antiquité et à sa qualité ethnique. La critique s'est acharnée à rajeunir sa naissance et à présenter la Kabbale comme un produit d'importation étrangère, son principal document, le Zohar, comme le fruit d'une imposture. La raison pour laquelle l'examen de la tradition ésotérique des Juifs éveille rapidement des susceptibilités et des partis pris, tient à ce que le Judaïsme est, sous une forme évoluée, vivant parmi nous. Il a ses maîtres et ses écoles. Et pour « découvrir » qu'il ait été, il n'en est

1. E. Blochet, *Le Messianisme dans l'hétérodoxie musulmane*. Paris, 1903. Préf. p. 9 et 10. Depuis que ces lignes ont été écrites il a paru un ouvrage qui répond au vœu formulé par Blochet, par Louis Massignon : *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*. Paris: Geuthner, 1922. Cette œuvre est vraiment remarquable par l'intelligence philosophique et l'érudition orientaliste de son auteur.

pas moins, croyons-nous, mal connu. Affirmons davantage : peu étudié relativement à sa théologie.

Tout d'abord, existe-t-il une authentique Kabbale des Juifs ? Cette interrogation n'est pas une moquerie. Wogue parle de la Kabbale comme d'une « plante exotique si vigoureusement cultivée par le Judaïsme qu'on a pu l'y croire indigène ». Citons un important docteur de la science officielle juive, Grætz. « La Kabbale, dit-il, est en contradiction, par ses tendances, avec l'esprit du Judaïsme... Née de la lutte contre les Maimonistes et les Antimaïmonistes, elle date donc du commencement du XIII<sup>e</sup> siècle. Les plus anciens adeptes de cette science mystérieuse affirmaient eux-mêmes qu'ils l'avaient reçue de R. Isaac l'Aveugle ou de son père Abraham ben David, de Posquières. Ils avouaient aussi que la doctrine kabbalistique ne se trouve explicitement ni dans la Bible, ni dans le Talmud (1). » Mais le ton devient agressif lorsque le rabbin Grætz parle de Kabbale. « Elle ne repose, en réalité, que sur l'erreur. On peut tout au plus admettre comme circonstances atténuantes que ses créateurs se sont trompés de bonne foi. Ses doctrines sont, pour la plupart de date assez récente et tout à fait étrangère à l'esprit du Judaïsme, elles se rattachent en partie à l'époque de décadence de la philosophie grecque. Selon toute apparence, elle aurait échoué misérablement, malgré les efforts d'Ezra et d'Azriel, si elle n'avait pas trouvé un défenseur éminent dans Nahmani (2). »

Un hébraïsant, dont certains travaux sont des meilleurs parmi les plus récents sur le Rabinisme, Abelson, déclare, il est vrai, « qu'il n'est pas juste de juger des mérites et des lacunes de la Kabbale d'après Grætz et son école ». Pourtant, ce rabbin est honoré par ses coreligionnaires du titre d' « historien par excellence du Judaïsme » et son *Histoire des Juifs* est univer-

1. Grætz, *L'Histoire des Juifs*, t. IV, p. 180, éd. franc. Sans plus attendre répondons que l'absence d'explicité se comprendrait puisqu'il s'agit d'une tradition ésotérique, *oralement* transmise. Mais le Talmud contient plus d'allusions et d'éléments doctrinaux, relatifs à la Kabbale qu'il ne convient à son véhément adversaire.

2. *Ibid.*, t. IV, p. 186.

sellement répandue (1). Il a fait école. Karpelès, qui a même tournure d'esprit, le suit pas à pas dans les contradictions, et fixe à la Kabbale les mêmes origines. « C'est en Provence, dit-il, et presque simultanément dans l'Eglise et la Synagogue que nous trouvons la première apparition de la Kabbale. » Cependant, Cahen estime que « la Kabbale a exercé une influence puissante et funeste sur la vie du juif, depuis son entrée dans le monde jusqu'à la dernière pelletée de terre qui ferme son tombeau ». « Nos mômèries les plus absurdes, nos superstitions les plus honteuses sont uniquement fondées, ajoute-t-il, sur des pra-

1. Cette expression d'« historien par excellence du Judaïsme » se trouve au t. L, p. 6 de l'édition américaine de l'*Histoire des Juifs*. Il semble difficile d'accorder à cet auteur ce titre puisqu'on ne peut déjà guère lui accorder celui d'historien, par suite de sa partialité et de son inexactitude. Le titre d'apologiste lui convient mieux. Cette observation ne saurait déplaire à ses admirateurs. Présenté à Zunz comme auteur d'une histoire des Juifs, Zunz s'exclama : « Encore une Histoire des Juifs ! » Et Grätz de répartir : « Une autre histoire, mais cette fois une histoire juive. » Avouons en passant que son plaidoyer n'aboutit pas aux fins qu'il se proposa. Cette œuvre a été l'objet des plus vigoureuses critiques. Schteinschneider déclarait nettement qu'elle était l'œuvre d'un ignorant et d'un plagiaire. Un de ses adversaires (Rh. Breuer) parlait de son charlatanisme tendancieux. Il est intéressant de noter que lorsque le mouvement antisémite se détermina en Allemagne Treitschke prit ses références chez Grätz; tandis que Moritz Hess affirme (Rom und Jerusalem) que ses convictions de nationalisme sioniste se formèrent en lisant la traduction française de l'histoire de Grätz. Au point de vue israélite, cependant, l'ouvrage du rabbin de Breslau a été censuré de tous côtés. On doit bien constater que les antagonistes se sont réconciliés. Car les ultras et les modernistes ont trouvé bon de le traduire et le diffuser. Les innombrables auteurs qui citent les témoignages de Grätz prouvent l'estime que l'on en fait généralement. La « Société littéraire israélite » de France, elle-même, n'a rien trouvé de mieux, sinon de publier deux ouvrages de cet auteur. En définitive, l'*Histoire des Juifs* a été traduite en Anglais, Français, Russe, Hébreu, et en Yddisch, partiellement ou non. A notre avis, c'est-à-dire en dehors de tout point de vue confessionnel, nous dirons que l'*Histoire des Juifs* décourage les bienveillances les mieux établies. Cet ouvrage manifeste trop la préoccupation polémique. Le cas n'est pas isolé. Nous voulons parler du souci que les auteurs juifs ont de montrer le Judaïsme en antithèse avec le Christianisme et particulièrement le Catholicisme. Le Juif est partout et toujours une victime innocente; le catholique, un fanatique. Le vigoureux antisémitisme de Luther oublié par déférence pour son œuvre antiromaine, l'on est plus tendre pour le Protestantisme. Le tableau des persécutions est poussé au noir. Si l'on avait la patience de tenir la comptabilité des victimes, les statisticiens ne s'expliqueraient, sinon par un miracle plus fort que celui de Josué, qu'il soit resté quelques survivants pour raconter tant d'abominations. Que ce soit chez Grätz ou chez Benamozegh, il y a trop de frénésie orgueilleuse de race. L'équilibre manque et le besoin d'un retour sur soi-même ne se fait pas sentir. Après avoir signalé cette déféction, nous inviterons les historiens du Judaïsme à méditer doré-

tiques cabalistiques en opposition avec le vrai esprit du Talmud (1). »

Ce sont là opinions de gens capables, par leur talent personnel, d'en avoir une. Les vulgarisateurs ne voient pas la Kabbale d'un œil plus indulgent. Pour Théodore Reinach, « la Kabbale comme un poison subtil, se glisse, dans les veines du Judaïsme et l'infeste tout entier » (2). Salomon Reinach a naturellement une vue définitive sur le problème. « C'est une des pires aberrations de l'esprit humain », écrit-il (3). En somme, la Kabbale serait, d'après ces écrivains israélites, une doctrine moderne étrangère au Judaïsme.

Cependant les mêmes auteurs parlent d'une *doctrine mystique*, de *divagations mystiques*, qui, pour nous profanes peu aptes à saisir les nuances, rappellent à s'y méprendre la Kabbale. Nos augures interviennent. Écoutons. Il s'agit, par exemple, de Haï le Gaon. « Ses connaissances talmudiques, enseigne Grætz, étaient très étendues. Il ne s'occupait pas de spéculations métaphysiques, mais tout en n'étant pas véritablement philosophe, il avait des vues très justes sur les divagations mystiques qui, sous le voile de la religion, égaraient les esprits faibles, et qu'il condamnait sévèrement (4). » Quelles sont ces « divagations mystiques » ? N'y aurait-il pas là une allusion péjorative à la Kabbale dont le Criticisme entend ne dresser l'acte de naissance que le jour où les moins avertis seraient

navant sur le fait que l'inquisition fut appelée en Espagne par les Juifs pour sévir contre les Juifs renégats, puis à réfléchir sur un texte de Maimonide que voici. Moïse Maïmonide explique le verset : « Ceux qui étaient dans la ville, mais tournaient le dos à la demeure du souverain ». « Ce sont, dit-il, des hommes qui ont une opinion et qui pensent, mais qui ont conçu des idées contraires à la vérité, soit par suite de leurs opinions, à mesure qu'ils marchent, s'éloignent de plus en plus de la demeure du souverain; ils sont bien pires que les premiers, et il arrive des moments où il devient même nécessaire de les tuer et d'effacer les traces de leurs opinions, afin qu'ils n'égarent par les autres. » (*Guide des Égarés*, III p., ch. II, p. 434, tr. Munk). Ce texte prouve-t-il que tous les dogmatismes, poussés à l'extrême, ont leur part de danger ? En tout cas, il ne donne pas une base pour construire l'antithèse dont, seul, le Juif bénéficierait.

1. Ed. Cahen, *La Bible*, t. IX, p. 70.

2. V. Tfi. Reinach, *Hist. des Israélites*, p. 221.

3. Salom. Reinach, *Orpheus*, p. 299.

4. T. IV, p. 40, éd. fr.



scandalisés qu'on ne l'ait point fait ? Karpelès à son tour écrit que « la doctrine mystique avait déjà séduit de grands esprits, tel que Gabirol, Bahia, Juda Halévi, Moïse ibn Ezra, mais elle fut vivement combattue par Maimonide » (1). Cette « doctrine mystique » qui a *déjà* séduit de grands esprits, aux époques les plus diverses, dont on parle au chapitre où l'on étudie les Kabbalistes, n'est-ce pas la Kabbale ? Analysons le jeu auquel se sont livrés les critiques.

Les faits, si l'on peut au moyen d'habiles procédés amoindrir leur valeur, ne peuvent être subtilisés. Qu'il existe une tradition ésotérique, trop de témoins le prouvent. D'autre part, le parti étant pris de rejeter comme une aventurière cette doctrine mystique, cette divagation mystique, pour ne pas dire la Kabbale, on fera naître aux dates les plus variables, au VII<sup>e</sup>, au X<sup>e</sup>, mais principalement au XII<sup>e</sup> ou au XIII<sup>e</sup> siècle, soit en Espagne, soit en Provence ou ailleurs, cette tradition occulte, établissant aussitôt une différence entre *Mysticisme* et *Kabbale*. Le Mysticisme ne sera pas la Kabbale. Celle-ci sera le produit engendré par l'évolution de celui-là, par surcroît un produit impur. Qu'importent les contradictions, les faits et les dates ! Telle est la théorie officielle du Criticisme juif-allemand qui a donné le ton au Criticisme universel.

En effet, le luthérien Pick ne manque pas d'être partisan de la modernité de la Kabbale : « La Kabbale, comme système mystique, et son développement appartiennent sans aucun doute au moyen âge ; commençant probablement au VII<sup>e</sup> siècle de notre ère, ayant son apogée avec le livre Zohar (2). »

La thèse de Karppe repose, elle aussi, sur le principe de différence prétendue entre la Kabbale et le Mysticisme. Voici d'ailleurs ce qu'il dit expressément en parlant des travaux de ses prédécesseurs, Franck et Joël, et se flattant d'être le premier « à présenter en un tableau d'ensemble l'histoire du mysticisme juif sans restreindre le sens et la portée de ce mot à la Kabbale ». Il ajoute : « Mais ces deux ouvrages, les plus remar-

1. Karpelès, *Histoire de la littérature juive*, p. 307, tr. franç.

2. B. Pick, *The Cabalah*, p. 13.

quables et les plus complets qui aient paru à ce jour (1), ont, à notre avis, de grandes lacunes. Ils limitent arbitrairement le problème et l'étudient sous un angle très particulier; ils embrassent, en effet, dans le mot *Kabbale* tout le mysticisme juif. Or, c'est là précisément que git le nœud de la question. Il s'agit de savoir à quel moment le mysticisme juif prend le nom de *Kabbale*. Et ce n'est pas seulement une question de dénomination : il y a plus. Il s'agit de distinguer le mysticisme juif, tel qu'il apparaît à ses origines et dans les premiers temps de son développement, d'avec le mysticisme ultérieur, tel que l'ont façonné l'époque gaonique et le moyen âge. Cette distinction essentielle, capitale, dans un travail sur le mysticisme juif, ne se rencontre ni chez Franck, ni chez Joël. Il leur était loisible de ne s'occuper que de la Kabbale proprement dite, mais il fallait alors nettement circonscrire le champ et ne pas créer une confusion en présentant cette Kabbale comme étant tout le domaine du mysticisme juif (2). »

L'obscurité se produit par le fait des Landauer, des Grætz, des Karppe et de leur école. Elle se produit par le fait d'auteurs assez peu logiques pour mépriser « l'ornière stérile du Midrasch et de la Kabbale » et huit pages plus loin se trahir en parlant des « spéculations mystiques et apaisantes de la Kabbale » (3). Le « tableau d'ensemble » de Karppe n'est qu'une amplification de la thèse soutenue par Landauer et Grætz, reprise par Ginsburg. S. Munk ne manqua-t-il point à la discipline le jour où il écrivait à propos de Juda Hallévi : « Son exaltation dut l'entraîner vers le mysticisme de la Kabbale, qu'il considérait comme partie intégrante de la tradition et à laquelle il attribue une très haute antiquité... Le livre *Khozari* contribua peut-être à faire revivre l'étude de la Kabbale, qu'un siècle plus tard nous trouvons tout d'un coup dans un état très florissant (4). »

1. Il y a là une erreur. L'énorme ouvrage de Molitor est incomparablement plus estimable. Peut-on aussi négliger complètement le volumineux travail d'Is. Myer?

2. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar*. Introd., p. 3.

3. Karpelès, *Hist. de la littérature juive*, pp. 321 et 329.

4. *Dict. des Sc. philos.* (Dict. Franck), art. : *Philosophie des Juifs*, p. 361, 1<sup>re</sup> éd.

Mais n'est-il pas très amusant l'aveu du Révérend Pick qui, en élève docile, après avoir défini le mot « Kabbale », et cherché, suivant la mode, à la distinguer du Mysticisme, ajoute qu'il est difficile de dire à quel point c'est possible de délimiter avec certitude le mysticisme juif. « It is difficult to say how far it is possible to trace with certainty Jewish Mysticism (1). » Cette difficulté n'empêchera pas l'auteur d'attribuer aux origines de la Kabbale les mêmes dates et les mêmes auteurs que Grætz. Enfin n'omettons pas de relever une citation du poète Vidas Dafiera, contemporain de Nachmanide, faite par Grætz : « Le fils de Nahmani fut une forteresse solide pour la Kabbale, parce qu'il encouragea les timides à pénétrer avec lui dans les arcanes du mysticisme (2). » On le voit, Kabbale et Mysticisme sont bien une seule et même chose. Involontairement les deux mots viennent sous la plume des critiques pour une acception identique. Que les Kabbalistes s'appelassent *Mekoubbalim* ou *Yadê hochmah nistara*, ce sont, en effet, toujours les adeptes d'une tradition unique. Il n'y a que des brouillons ou des conteurs d'historiettes à l'usage des naïfs pour n'en vouloir pas convenir. Lorsque Nachmanide, expliquant l'étymologie du mot *Jubilé*, en donne une *al dereq ha-emeth* (3), ferons-nous l'injure aux brillants adversaires de la Kabbale de supposer qu'ils ignorent le sens de cette formule ? Gageons aussi qu'ils n'ignoreraient pas davantage que si Isaac l'Aveugle a été dénommé le Père, comme l'exige le texte, et non le Créateur de la Kabbale, c'est dans le sens où Nachmanide a été appelé le « Père de la Sagesse ». La « Sagesse » ne date pas de Nachmanide chez les Juifs. Pas plus qu'ils ne se datent eux-mêmes de José ben Joezer surnommé le « Père des Juifs », et les traducteurs de R. Mosché ben Jehouda ben Thibbon Marimon, surnommé le « Père des Traducteurs » ; enfin, Israël remonte un peu plus loin qu'Haï

1. Ginsburg, *The Cabalah*, p. 11. De son côté Edersheim écrit : It is difficult to say how far back it is possible to trace with certainty the Jewish mysticism (*History of Jewish Nation*, p. 406). Ces petites constatations sont toujours divertissantes. Pick est postérieur à Edersheim.

2. T. IV, p. 187.

3. « Selon le sens de la vérité. »

le Gaon, surnommé le « Père d'Israël » (1)... N'omettons pas de constater au surplus que, même après l'époque où le mot « Kabbale » fut réservé pour signifier la tradition ésotérique, des auteurs Juifs, comme Azariah de Rossi, S. Arcuvolti, désignaient ses adeptes par des synonymes qui ne font certainement pas illusion aux Antikabbalistes, tels que *Hachmê ha-émeth* (les Sages de la Vérité), *Meaomedim besod Adonai* (ceux qui se tiennent dans le secret de Dieu).

Les tentatives réitérées pour rejeter la Kabbale en dehors de l'orthodoxie juive, ou, en raison de l'évidence, pour la distinguer tout au moins d'avec le Mysticisme, restent incompréhensibles à ceux qui n'ont pas examiné de près l'histoire du peuple juif. Le fin mot est que la Kabbale importune le Judaïsme moderne. Il la répudie quoique son élite en connaisse, la chose ne peut faire aucun doute, et l'antiquité et la valeur (2). Les ennemis des Juifs, l'imagination troublée par la survivance des calomnies médiévales, les présentent comme adonnés aux opérations de magies malsaines. C'est pourtant le Judaïsme moderne qui produit les adversaires les plus conscients et le plus courroucés de la Kabbale. L'*Histoire des Juifs* de Grætz marque autant d'hostilité, sinon plus, envers cette tradition qu'envers le Christianisme. On verra au cours de cet ouvrage les raisons de cette aversion. Quoi qu'il en soit, l'histoire devrait rester une œuvre impartiale et de bonne foi.

Au fond les contradicteurs modernes de la Kabbale sont les échos du fameux Léon de Modène. Leur conviction est-elle vraiment le fruit de leurs études ? En tout cas, l'on retrouve chez eux les thèmes et les arguments du rabbin italien. Pour Léon de Modène, la Kabbale est étrangère au Judaïsme, elle est de source grecque. Les Sephiroth kabbalistiques sont les idées de Platon, la transmigration des âmes provient du Pythagorisme. Des Juifs espagnols, quelques temps après Maïmonide, ayant étudié

1. Remarquons d'ailleurs que R. Ismaël et R. Akibah furent déjà désignés sous le nom de « Pères de la Sagesse » (Talm. Jér., *Rosch ha-schanah*, 56).

2. Au cas où l'on ne conviendrait point du savoir intime des érudits juifs, nous serions obligé d'admettre qu'ils ignorent les auteurs de leur nation et son histoire théologique. C'est un dilemme. La seconde hypothèse leur interdirait alors l'usage du style autoritaire lorsqu'ils parlent de la Kabbale.

la philosophie grecque et s'étant aperçu que certaines théories s'accordaient avec celles du Talmud, ont fait un mélange de doctrines qu'ils ont traditionnellement rattachées à l'école de Siméon ben Jochaï. Telles sont les affirmations que Léon de Modène soutient dans son *Lion rugissant*, et que les rationalistes répètent sans se lasser et sans tenir compte des raisons historiques et doctrinales qui s'y opposent.

L'animadversion antikabbalistique est toujours aussi actuelle chez les Juifs. Notons les précautions que prend l'éditeur d'*Israël et l'Humanité*, ouvrage d'un notoire défenseur de la tradition ésotérique, le rabbin de Livourne, Benamozegh. « On sait, est-il dit, que c'est surtout comme Kabbaliste qu'Elie Bénomozegh est connu et que ce titre, qu'il a toujours hautement revendiqué, n'a pas été sans lui nuire considérablement dans l'opinion d'hommes tout aussi dévoués que lui d'ailleurs à la cause du Judaïsme, mais résolument hostiles à l'école dont il se réclamait. Je ne serais même que médiocrement surpris que le discrédit communément jeté sur cette appellation ne fut encore aujourd'hui auprès de certains lecteurs, une cause de préventions contre le présent ouvrage (1). »

La répudiation de la Kabbale met les historiens rationalistes du Judaïsme dans un embarras qui se manifeste en plaisantes contradictions. Un auteur, d'ailleurs intéressant mais intoxiqué par l'érudition judéo-allemande, parle du « *Mysticism of the Cabala, which is often regarded as the specifically Jewish philosophy, So far from this being the case, it may rather be regarded as heretical, and certainly as unorthodox. Its history is obscured by a mass of pseudepigraphic writings, but, thanks to Jellinek's researches, the origin of the specifically cabbalistic mysticism has been discovered in the twelfth century, though mystical elements may be traced in Jehuda Hallevi, Ibn Gabirol, in the Talmud, Philo and perhaps in the vision of Ezechiel* (2). » Ce « peut-être » n'est-il pas savoureux ? Au fait, que penser de savants qui découvrent simultanément l'origine du mysticisme

1. Cf. Aimé Pallière, *Israël et l'Humanité*, préface, p. 12.

2. Joseph Jacob, *The God of Israël* (*The nineteenth Century*, sept. 1879. p. 497).

kabbalistique au <sup>xii</sup>e siècle et les éléments de ce mysticisme aux époques les plus espacées depuis Ezéchiel ! Et que penser d'une doctrine « hérétique », « certainement hétérodoxe » propagée par Juda Hallevi, un pilier de l'orthodoxie juive ? Quant à Philon et à Ibn Gabirol, si l'on excepte les imaginatifs de l'histoire philosophique. — il est vrai qu'ils forment la grande majorité — chacun sait que ces deux génies restèrent sans influence sur l'intellectualité juive.

La palme de la contradiction revient encore à Grætz. Ce chef d'école affirme que la Kabbale n'est qu'erreur et mensonge, qu'elle est un ensemble de stupidités et de puérités, funeste surtout à la foi israélite. Ce sont néanmoins les grands esprits du Judaïsme qui en sont les adeptes et les propagateurs, ce sont même ses plus hautes autorités et les colonnes de son orthodoxie. Hâtons-nous de citer : « On peut s'étonner au premier abord, écrit l'historien au sujet de Nachmanide, qu'un esprit aussi *clair* et *pénétrant* qui, dans le domaine talmudique, savait élucider les questions les plus obscures acceptât et défendît les absurdités de la Kabbale '(1). » Et encore, au sujet de Salomon ben Adret : « esprit *net* et *pénétrant*, caractère ferme et droit, ben Adret était d'une nature douce et bienveillante et d'une foi inébranlable. Le Talmud n'avait point de secret pour lui, il en connaissait tous les dédales et était familiarisé avec tous les commentaires des écoles française et espagnole. Grâce à son bon sens, il se tenait éloigné, dans son enseignement talmudique des arguties et des subtilités et il n'admettait pas à la lettre les singularités et les excentricités de certaines agga-doth; il essayait d'en donner des interprétations raisonnables. Elevé en Espagne, il possédait naturellement quelques connaissances profanes, il se montrait même partisan de la philosophie, mais seulement en tant qu'elle gardait son attitude modeste et restait l'humble servante de la religion. Par contre, il professait, à l'exemple de son maître Nahmani, un respect profond pour la Kabbale, mais il conseillait cependant de ne pas l'enseigner publiquement; il voulait qu'elle restât une science

secrète (1). » Or, Salomon ben Adret fut, pendant quarante ans, la plus haute autorité religieuse du Judaïsme universel (2). Singulière religion, celle dont le plus illustre représentant s'éprend d'une doctrine qui serait étrangère à son esprit ! Étonnantes billevées qui séduisent les esprits clairs et pénétrants, les intelligences robustes et subtiles, les hommes éminents qui ont — sureroît de privilèges ! — pour rempart contre l'écueil de l'hérésie la connaissance intime du précieux et vénéré Talmud ! Nous aimons mieux penser : bizarre histoire que celle de l'« historien par excellence » du Judaïsme !

Gaster avoue que « l'étude des commencements de la Kabbale et du Mysticisme chez les Juifs est en général ou dans l'enfance ou influencée par des notions partiales ou des idées préconçues ; dans la plupart des cas on lui marque un parti pris d'antipathie. On affirme qu'elle est d'origine comparativement moderne — ix<sup>e</sup> ou x<sup>e</sup> siècle — en dépit de l'évidence manifeste qui oblige à reconnaître qu'elle dérive d'une ancienne couche de croyance populaire » (3). Nous chercherons ses origines, peu aidé que nous serons par cet auteur. Mais il était intéressant de noter le jugement d'un Israélite qui, en somme, condamne avec raison l'attitude de la critique juive. Un tel reproche s'adresse excellemment à Grætz, à la foule de ses disciples. Des coreligionnaires de cet historien ont exprimé quelques réserves, précisément à propos de ses préjugés relatifs à la Kabbale. Citons Is. Myer. « The is apparently prejudiced, by a thorough antagonistic feeling toward the scientific and most elevated metaphysical philosophy of the Israëlites (4)... » Le même auteur constate, avec regret, que le rabbin de Breslau « coupe le lien de la continuité et sépare par un abîme les Kabbalistes du xiii<sup>e</sup> siècle, de la science secrète des Israëlites antérieure, de toute leur Théosophie et de tout leur Mysticisme » (5). De semblables protestations sont peu nombreuses.

1. T. IV, p. 212.

2. T. IV, p. 213.

3. *Encycloped. of Relig. and Ethics*. Art. *Charms*. C'est probablement parce qu'il traite des Talismans que Gaster parle de « croyance populaire » à propos d'une gnose réservée à des initiés. Le mot est inattendu.

4. Is. Myer, *Qabbalah*, p. 37.

5. *Ibid.*, p. 38.

Médirions-nous des adversaires de la Kabbale en estimant que la logique n'est pas leur qualité principale ? On se souvient de la théorie, d'après laquelle la Kabbale est d'origine récente, qu'il faut soigneusement distinguer du Mysticisme antérieur, et que d'ailleurs elle est hétérodoxe. Cependant, voici qu'on déclare, à propos du Zohar, que cette œuvre fondamentale de la tradition ésotérique « n'apportait aux Kabbalistes aucune vérité nouvelle » (1). Cette opinion est un des thèmes favoris de Ginsburg. Echo du criticisme judéo-allemand, cet auteur s'ingénie chaque fois qu'il le peut, à comparer ou plutôt à juxtaposer les doctrines du Zohar à l'enseignement du Midrasch. Comment dès lors accepter la thèse d'après laquelle on qualifie la Kabbale de « nouveauté médiévale », et comment ne pas soupçonner la qualité de l'acharnement qu'on met à le prétendre ?

Les Antikabbalistes ont beau protester de leur zèle pour la science, on ne saurait constater dans leur procédé un esprit scientifique. Si l'élément kabbalistique de l'intellectualité juive énerve les rationalistes, il est regrettable qu'ils ne se soient pas avisés, pour établir une rupture, de le faire avec des égards pour la science dont ils se disent avec fracas les serviteurs. Nous voulons signifier qu'ils pouvaient, suivant leur droit, ne point adhérer aux doctrines kabbalistiques, mais sans trahir l'histoire. Cette attitude eût été plus digne, et comme toujours en pareil cas, plus habile. Nous faisons une remarque, non un reproche. C'est encore moins notre rôle de donner un conseil.

Le Judaïsme, néanmoins, compte des auteurs enclins à respecter la vérité, et dont les aveux condamnent les adversaires de la Kabbale. Nous voulons parler des Isidore Cahen, des S. Klein; des Michel Weill, des Benamozegh, des Myer, des Abelson. Cette nomenclature, à dessein, ne cite aucun nom de Juifs-Chrétiens dont nous apprécierons les travaux, le moment venu. L'on chercherait en vain; les adversaires de la tradition ésotérique ne parlent pas des savants précédemment désignés. Or, S. Klein, Michel Weill, Benamozegh, ne sont pas d'infimes personnages à écarter d'un geste si leur témoignage déplaît, et



que nous produirons plus bas. Auparavant, il importe de faire quelques observations sur les vulgarisateurs chrétiens, catholiques ou protestants, qui ont suivi la leçon de la critique judéo-allemande.

## II

Un Klein, un Weill, un Benamozegh sont les représentants de l'orthodoxie, du traditionisme juif. Le caractère de son traditionisme, si nous sommes bien informé, a même été nuisible à S. Klein pour avancer dans la carrière rabbinique. Grætz, Karpelès, S. Karppe sont rationalistes. Ce sont pourtant ces derniers qui ont trouvé des disciples précisément chez ceux qui, par devoir professionnel, ont mission de combattre le rationalisme ! Examinons ce docile excès de candeur, que nous avons déjà signalé chez le luthérien Pick.

Si quelqu'un s'avisait d'enquêter sur les mérites de l'institution monastique, par exemple, et qu'il s'adressât à l'un de ses détracteurs, que penserait-on d'une telle inconséquence ? L'abbé G. Bareille, auteur de l'article *Cabale* inséré dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, n'a pas redouté le péril d'une inconséquence identique. Aussi retrouvons-nous dans son travail tous les lieux communs des Antikabbalistes. « La tradition que la Kabbale invoque, lisons-nous, n'est nullement la tradition officielle orthodoxe » ; la Kabbale est « un ésotérisme qui n'a pas le moindre fondement dans la réalité de l'histoire, mais qui a été imaginé de toutes pièces pour substituer à l'enseignement biblique le rationalisme pur ». L'auteur n'a pas le bon sens de réfléchir que pour atteindre ce résultat, suivre les voies ardues de la Kabbale ne pouvait qu'apporter un retard indéfini. Un philosophe, dont le but serait la négation de la Révélation, perdrait peu de temps, dirons-nous en manière d'analogie, à méditer Eckart ou saint Jean de la Croix. Mais nous lisons encore dans le même article : « Au Dieu de la Bible, être

unique, créateur, ordonnateur, conservateur et providence du monde, les Kabbalistes ont substitué soit un anthropomorphisme des plus grossiers, soit l'émanation gnostique ou le panthéisme. » La malice des choses a été bien cruelle, inexorable, à l'égard de l'abbé Bareille, pour s'être constitué le propagateur de sottises et avoir prouvé surabondamment qu'il s'était occupé d'une matière où sa lamentable incompétence lui commandait un silence honnête. Il déclare, en effet : « Dans un but apologétique, un supérieur général de l'ordre des Augustins, Gilles de Viterbe, s'était fait traduire les passages les plus importants du *De Verbo mirifico* de Reuchlin. » — S'était fait traduire ! — L'éminent religieux ignorait donc le latin ? Notre Bibliothèque Nationale possède trois manuscrits, qui sont des traductions d'importants ouvrages kabbalistiques, de la main de Gilles de Viterbe, élève d'Elias Levita : *Porta Lucis*, *Liber Maarecet* et *Liber Rakanatensis*. L'auteur que nous citons montre par cette bourde qu'il ne sait pas à quel point l'hébraïsant Gilles de Viterbe pouvait négliger de se « faire traduire » le *De Verbo mirifico*. L'infortuné vulgarisateur de l'opinion rationaliste accumule les inexactitudes sur les erreurs parmi lesquelles nous détachons un des plus éclatants joyaux du sottisier littéraire. « C'est à travers leurs œuvres (celles de Luria et celles de Cordovero), continue-t-il, que les Catholiques, comme les Juifs, apprirent à connaître et se mirent à juger la Kabbale, au lieu de recourir à un examen direct des monuments et de consulter les Kabbalistes primitifs, particulièrement ceux qui vont de Saadia ben Joseph à Nachmanides. » — Pic de la Mirandole : 1463-1494; Reuchlin : 1455-1522; Luria : 1534-1572; Cordovero : 1522-1570. Le simple rapprochement de ces dates montre la bétise commise. Après cette réflexion que le malheureux abbé Bareille a naïvement et mal copiée dans Franck, il achève en proclamant sur un ton apparemment connaisseur : « Forcément il fallait remonter aux sources et consulter les documents originaux; les textes existaient, ils avaient été publiés, ils furent même successivement traduits en latin. Postel au xvr<sup>e</sup> siècle avait donné la traduction du Sepher, *Abrahami patriarchæ liber Jezirah* (sic!), Paris 1552, et Voysin au

xviii<sup>e</sup> siècle, celle du Zohar avec des commentaires : *Disputatio Cabalistica... adjectis commentariis ex Zohar*. Paris 1685. » Voilà de quoi mettre en gaieté toute la République des bibliographes !

Consulter J. de Voysin n'est pas « remonter aux sources ». L'ouvrage de cet hébraïsant ne contient pas la publication des « documents originaux » de la Kabbale. Rien que son titre aurait dû prévenir le publiciste qu'il se fourvoyait. En étourneau, il n'a pas lu ce titre entièrement. Sans quoi, il aurait vu que la *Disputatio cabalistica* de Voysin est relative au problème de l'âme chez les Kabbalistes. Il ressort de ces monstruosité que le rédacteur du Dictionnaire incriminé est même un incapable dans l'ordre secondaire des indications bibliographiques. D'autre part, un philologue pris du désir de remonter aux sources évangéliques penserait qu'il y a maldonne si on lui conseillait d'étudier le *Christianisme mis à la portée des gens du monde*, de Mgr Dupanloup. Toute excuse faite pour l'imperfection de notre analogie à Joseph de Voysin qui était un docte et pacifique personnage.

Hélas ! Le procès d'ignorance que nous instruisons, ne porte pas au fond sur les travaux occasionnels, composés par des gens à l'égard desquels les préjugés vulgaires limitent déjà le crédit scientifique et que leurs déficiences limitent davantage. Il porte sur d'inqualifiables méthodes de travail que devrait au moins s'interdire un monde si fier de la supériorité intellectuelle qu'il s'attribue. Que fait-on en réalité ? Il s'agit de rédiger un article d'encyclopédie, une histoire de la philosophie. On pille ici, on dépouille là quelques devanciers, sans scrupule ni critique, et l'on sert en guise d'article les épluchures d'une érudition corrompue. On ajoute, en post-scriptum de bibliographie, une liste de livres qu'on n'a jamais vus ni le désir de voir, et d'âge en âge, de dictionnaire en dictionnaire, de manuel en manuel, on se moquera du lecteur en le trompant. On ajoutera seulement de temps à autre « édition revue et corrigée ». Tout de même, si un adversaire du Catholicisme traitait des problèmes relatifs à cette religion, avec un sans-gêne aussi méprisable, il encourrait l'animadversion des gens sérieux et choque-

rait, nous l'imaginons, le sentiment de l'abbé qui parle de la Kabbale avec tant de légèreté.

Pour en terminer avec le rédacteur du *Dictionnaire de Théologie catholique*, qui n'est pas en cause à titre individuel mais représentatif, citons encore ce mot : « Aux yeux des Kabbalistes leur doctrine est de beaucoup supérieure. La philosophie, en effet, n'est qu'une esclave : ils la comparent dédaigneusement à la servante Agar, chassée de la tente d'Abraham, tandis que Sarah, l'épouse légitime, représente la Kabbale, la science par excellence, la maîtresse qui a le droit de commander à l'esclave. » La chose est vraie, est-ce au partisan probable du « philosophia ancilla theologiæ » de blâmer la prétention des Kabbalistes ?

C'est bien une méthode de travail qui est en question : parler de ce que l'on ignore. Voici que dans l'article *Juifs et Chrétiens*, du *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique* (col. 1669), on écrit sans honte : « En réalité, le Kozri a été forgé de toutes pièces par Halévi, et l'existence de ce royaume juif des Khazares est douteuse. » Il suffit pourtant de quelque nuance d'érudition sur le sujet — personne n'obligeait le rédacteur de l'article d'en écrire — pour n'ignorer pas que l'existence du royaume juif des Khazares est aussi certaine que l'existence du Mont-Blanc. Or c'est le même publiciste, l'abbé F. Vernet, qui réédite cette erreur qui n'a pas gagné en exactitude par le fait qu'elle a été mille fois sottement redite : « La pensée de Spinoza prit sa source dans le Judaïsme même, surtout dans la Kabbale, autant et plus que dans la philosophie cartésienne. » (*Ibid.*, col. 1672). Un grand pas sera fait le jour où les auteurs, avant d'écrire et de se copier les uns les autres, auront étudié leur sujet.

Le P. Jouon, lui aussi, a signé, dans le *Dictionnaire apologétique de la Foi catholique*, un article sur la Kabbale. Il répète, avec la même impertinence, cette fantaisie suivant laquelle le système panthéistique du kabbaliste Moïse Cordovero aurait inspiré peut-être celui de Spinoza. Nous reparlerons de ce rédacteur lorsque nous traiterons de la Kabbale et de ses rapports avec le Christianisme. Quant à la relation du Spinozisme et de la Kabbale, nous lui consacrerons un paragraphe.

Revenons à notre point de départ. Comment ne pas regretter l'anomalie selon laquelle, étant donné deux écoles, l'une rationaliste, l'autre orthodoxe, c'est la première école que suivent les gens qui normalement devraient écouter l'enseignement orthodoxe ? Il est fâcheux que les travaux d'une compétence plus éprouvée soient restés à leurs yeux lettre morte. Les Catholiques, dans leur vulgarisation scientifique en matière d'ésotérisme juif, ont, pour conclure, délaissé l'or, préférant refiler de la fausse monnaie. Nous ne pouvons trouver une excuse à cette attitude dans le fait qu'une éminente personnalité, Mgr Freppel, les a précédés dans la voie du mauvais exemple (1). Ce théologien, séduit par la sirène rationaliste à cette occasion, n'a pas cru devoir imiter un des hommes qui ont joui d'une réputation assez solide sous le rapport de l'orthodoxie, le P. Perrone.

Les méthodes de travail, qui aboutissent aux résultats dont nous nous plaignons, ne sont pas toujours meilleures chez les universitaires. Ce serait une triste consolation, s'il s'en réjouissait, pour le monde intellectuel indépendant. La vérité, la science, sont-elles absolument le véritable motif des études ? Le but n'est-il pas souvent de conquérir un grade, un titre, une récompense ? Le grade est obtenu. Comment ne le serait-il pas avec tout l'hébreu qui décore un texte ! Désormais une sorte d'autorité s'attache à des publications pour le moins inférieures et quelquefois sans valeur, par la raison même qu'un jury innocent les a couronnées. En vertu du fétichisme que nous entretenons pour les titres, les académies et les universités, elles deviennent « le dernier mot de la science moderne ».

Le souci d'être au courant, d'avoir « le dernier mot de la science moderne », est bien funeste à la science, à celle qui n'a pas d'âge ni d'étiquette. Voici ce qu'énonce un des hommes considérables de l'érudition contemporaine. « Le mot hébreu qui signifie prophète, *nabi*, est de même racine que l'assyrien *Nabu*, et la tradition populaire en situant la dernière scène de la vie de Moïse sur le mont Nébo est probablement influencée par le fait que Moïse est un *Nabi*. » — Ce n'était pas la peine de se

1. Freppel, *Fragments inédits*. Neuvième leçon : La Cabale. Cf. du même auteur : *Saint Irénée*. Quatorzième leçon.

moquer de ce brave et malheureux abbé Guérin de Rocher! — L'auteur de cette stupidité est pourtant l'illustre Morris Jastrow, professeur à l'Université de Pensylvanie. Le même savant écrivait à propos d'« Oannès » : « Il peut y avoir quelque relation entre Oannès et Jonah (1). » Quand on mesure le degré d'estime accordé aux ouvrages de cet auteur, on reste confondu. Suggérons-lui qu'il doit y avoir du rapport entre *Numen* et *Numa*!

Mais nous serions entraîné bien loin à regretter de déplorables habitudes dans l'ordre intellectuel. Il suffisait d'indiquer le motif de certaines lacunes scientifiques. Peut-être à force d'être victime, se fera-t-on à l'idée que n'est pas obligatoirement digne de considération une documentation, brochée en thèse de doctorat, pour être venue d'Allemagne et consacrée par l'Université. Il est vrai que l'exemple des habitudes funestes à la science vient quelquefois de haut. Toute histoire de la philosophie est incomplète si l'on n'accorde quelque attention à la Kabbale. Mieux vaudrait pourtant le silence que l'absurdité. J. Tissot, le célèbre traducteur de Kant et de Ritter, énonçait un principe suivant lequel on doit écrire l'histoire de la philosophie. « On peut étudier, écrivait-il, l'histoire de la philosophie ou dans une histoire toute faite de cette science, ou dans les ouvrages des philosophes et sans le secours d'une histoire quelconque, c'est-à-dire dans les monuments qui doivent servir de matériaux pour la faire. » Or, cet auteur affirmait qu'Akibba et son disciple Schimeir (*sic*) ben Jochaï, ou Siméon ben-Jochaï, surnommé l'étincelle de Moïse, réduisirent le *Talmud* à deux livres (le *Jezirah* et le *Sohar*) (2). Le professeur de philosophie à la faculté de Dijon, étudia plutôt dans une histoire toute faite et mal faite, que dans les monuments de la tradition philosophique. En tout cas, de telles énormités ne troublèrent pas le rythme harmonieux de son heureuse destinée universitaire. M. le Doyen prit sa retraite sans se douter

1. M. Jastrow, *The Religion of Babylonia and Assyria*. Boston, 1898, p. 130 et 137. On se rappelle que Guérin du Rocher voyait partout dans le texte biblique des fautes de copiste qu'il corrigeait à sa manière. Or, sa manière était celle de l'illustre Jastrow.

2. Tissot, *Hist. abrégée de la Philosophie*, 1842, p. 165.

que l'un de ses confrères d'une lointaine académie, — au cœur de l'Afrique nous a-t-on assuré — avait reçu de l'avancement pour avoir enseigné que saint Thomas d'Aquin et Thomas à Kempis ont réduit le Droit Canon à deux livres : la *Somme théologique* et *l'Imitation de Jésus-Christ* !

Notons en passant qu'on peut lire dans une récente thèse de doctorat : « Il y a trente-deux Sephiroth, ou degrés, dans l'évolution créatrice. » Le généreux docteur ès lettres en suppose vingt-deux de trop (1). Mais il est temps de relater l'enseignement juif sur l'orthodoxie duquel — s'il a des contradicteurs — aucun soupçon n'existe. Lorsqu'il est question de s'instruire sur un sujet, n'est-ce pas à l'enseignement traditionnel qu'il faut logiquement recourir. La critique, relativement à cet enseignement traditionnel, ne perd pas ses droits pour autant. Les rationalistes juifs, adversaires de la Kabbale, ne pourront sourire du crédit que nous accordons à la parole de docteurs réputés pour leur attachement à la foi ancestrale, comme si notre crédulité avait été surprise par les affirmations d'un vulgaire transfuge de la Synagogue.

Ayant prouvé le bien fondé d'une tradition chez Israël qui « a pour objet l'explication de la loi écrite en autant qu'il le faut, pour la pratique de la vie religieuse, et constitue la loi orale », S. Klein, jadis grand rabbin de Colmar, ajoute : « Il existe encore une autre tradition presque exclusivement spéculative connue spécialement sous le nom de Kabbala. Elle a pour objet la connaissance du sens spirituel de la loi ; et c'est là qu'elle trouve la vraie connaissance de la nature divine, le mystère de la création, la nature et la fin de l'homme, les rapports entre l'âme et le corps, entre le ciel et la terre, entre le Créateur et la créature. Ce fut avec une terreur religieuse qu'on s'occupa de cette science, dont on ne transmettait les secrets qu'avec la plus grande circonspection. Il fallait une aptitude, une vocation toute spéciale pour pouvoir l'aborder, car toutes les intelligences n'étaient pas capables de s'y livrer sans dan-

1. J.-Roger Charbonnel, *la Pensée italienne au XVI<sup>e</sup> siècle et le courant libér-  
tin*, 1914, p. 185.

ger, la mort, la folie et l'impiété pouvaient être les funestes résultats d'une tentative téméraire (1). »

A son tour, Isidore Cahen, dans ses notes sur la traduction de *l'Immortalité de l'âme* (p. 181) de G. Brecher, déclare : « La Kabbale est une doctrine philosophique de fond, théologique de forme, qui a pris naissance chez les Juifs, antérieurement à l'ère chrétienne et qui circulait encore parmi eux à la fin du 18<sup>e</sup> siècle. » Rectifions : jusqu'à nos jours.

Voici le témoignage du grand rabbin Michel Weill. Ne craignons pas de citer longuement un auteur qui, s'adressant à des coreligionnaires, appelait de ses vœux une renaissance des études kabbalistiques. Il dit à propos du mysticisme juif, en parlant de son influence sur la stabilité comme sur le développement de la religion juive : « Cette influence est profonde et incontestable; on en retrouve les traces sensibles dans la plupart des traités de morale antérieure à l'ère de l'émancipation inaugurée par la révolution française et dans toute une branche de la littérature sacrée... d'où elle a pénétré dans le culte public et privé au moyen d'une foule de formules liturgiques. Cette influence, nous l'avouons, ne fut pas toujours des plus salutaires; héritière des aspirations théurgiques dont le monde oriental subit encore l'ascendant, elle s'est exercée quelque peu aux dépens de la raison au sein de l'israélitisme de l'Asie et de l'Afrique, qui n'a pas encore suivi l'exemple du judaïsme européen, rompant avec la Kabbale pratique et les nombreuses superstitions qui en découlent. Mais, si le grand côté de la Kabbale, si le côté philosophique et théologique a échappé au regard de ces générations qui respirent dans un milieu superstitieux et fataliste, est-ce un motif d'éliminer la Kabbale et ses enseignements de notre littérature nationale ? Il est bien plus de notre devoir de la relever de sa déchéance où elle a été momentanément plongée, de lui faire sa place dans le monument que nous voudrions voir élever par le judaïsme moderne en l'honneur du rocher et du libérateur d'Israël. Il serait vraiment étrange qu'au moment où l'archéologie est en si haute estime;

1. S. Klein, *le Judaïsme ou la Vérité sur le Talmud*. Mulhouse, 1859, p. 29.



où l'on exhume avec tant d'ardeur jusqu'aux moindres vestiges de l'antiquité et du moyen âge, on n'eut que de l'indifférence ou du dédain pour une doctrine dont les origines remontent si haut, qui a encore ses adeptes et ses écoles dans Zion et Jérusalem, et dont la grandeur n'a pas échappé à la clairvoyance de la philosophie contemporaine. La Kabbale n'est pas un des moindres joyaux de cette Couronne de la Loi (Kether Thorah), qui appartient à tout le monde par droit de conquête, sinon par droit de naissance (1). »

Telle est la haute sympathie que professe le grand-rabbin Michel Weill pour la Kabbale. Il avait déjà écrit à ce sujet : « Nous y trouvons (dans la Kabbale) la dignité humaine élevée à des hauteurs inconnues, la personnalité rattachée à l'immatériel, à l'infini, à la source de l'être, par des liens visibles et invisibles, le but de la vie porté bien au delà des limites étroites de l'existence matérielle et se confondant avec la sanctification de nos actes et de nos pensées, l'homme de bien appelé à la transfiguration d'un archange, le méchant, l'impie réduit à devenir un démon, l'échelle mystérieuse dressée entre ciel et terre toujours debout, toujours abordable, accessible à la montée comme à la descente. Voilà, ce nous semble, une doctrine qui ne manque ni de grandeur ni d'originalité. Dépouillée de la terminologie kabbalistique dont on lui fait un masque vis-à-vis du vulgaire, dégagée des fictions qui lui servent d'enveloppe fantastique, la morale mystique cesse d'être une conception temporaire, une théorie de circonstance, pour rentrer dans le giron des enseignements de la Révélation, où la contingence s'allie à la stabilité. »

Malgré une autorité scientifique et religieuse incontestable, Weill a vainement souhaité la rénovation des études kabbalistiques. Il a pu sans éveiller une activité, sans trouver un écho, produire sept tomes d'une œuvre remarquable. Dans le *Judaïsme, ses dogmes et sa mission*, dans la *Morale du Judaïsme* et dans la *Parole de Dieu*, il serait injuste de ne pas admirer la noblesse des intentions, l'élévation poétique des sentiments

1. Michel Weill, *La Morale du Judaïsme*, T. II, p. 140.

en même temps que la probité scientifique et l'amplitude de l'érudition rabbinique. Son œuvre éminente a passé inaperçue ! Nous regrettons toutefois qu'il n'ait pas rempli, au point de vue philosophique et théologique, le programme kabbalistique qu'il souhaitait qu'on réalisât.

Le rabbin Michel Weill n'a pas été seul à réclamer pour l'authenticité de la Kabbale comme tradition juive. Benamozegh en a été un vigoureux champion. La doctrine, les opinions du rabbin de Livourne sont discutables. Nous les discuterons, et même longuement. Cet auteur n'en reste pas moins une illustration du Judaïsme orthodoxe contemporain. Ne l'a-t-on pas surnommé — avec un peu d'emphase, nous le craignons — le « Platon du Judaïsme italien » ? Malgré ses points de vue systématiques, ses erreurs historiques manifestes, malgré des reproches très graves que nous aurons à lui adresser, sa réelle science nous invite à ne pas imiter les critiques juifs qui, traitant de la Kabbale, négligent pourtant ses travaux. Cet oubli est d'autant plus blâmable que cet auteur a davantage lutté ouvertement en faveur de la Kabbale, que sa discussion avec Luzzatto à ce sujet est un chapitre de l'histoire littéraire du Judaïsme moderne. Affirmer l'orthodoxie et l'antiquité de la tradition ésotérique est un *leitmotiv* de tous ses travaux. Ne va-t-il pas jusqu'à déclarer que « sans la théologie kabbalistique, le Mosaïsme manquerait de base » (1). Dans ses *Lettere*, l'on saisit une des raisons de l'antipathie des savants Juifs contre la Kabbale. Nous en parlerons. Notons seulement pour ces pages préliminaires quelques-unes de ses déclarations, prises çà et là en ses divers ouvrages, sur la Kabbale.

Benamozegh trouve à la Kabbale de grandes qualités, comme métaphysique et théologie intuitives, elle reste à ses yeux la plus remarquable preuve de cette faculté qu'on dit caractéristique du génie hébraïque (le génie religieux). « Il faut d'ailleurs s'attendre, ajoute-t-il, en repoussant obstinément la Kabbale, à perdre une source abondante des plus nobles et des plus profondes doctrines (2). » Pour ce rabbin l'antiquité de la tra-

1. Benamozegh, *Lettere dirette à S. D. Luzzatto*. Livorno, p. 53.

2. E. Benamozegh, *Israël et l'Humanité*, p. 298.

dilion ésotérique juive ne fait aucun doute. Il rappelle que le Talmud suppose une science secrète acroamatique (1) appelée soit *Sitré torà*; soit *Mâse Mercabà*, soit *Pardès*, ou la transmission du nom, *Mesirat aschem* (2). Il déclare qu'il y a des centaines de cas où le nom de *Hohma* ou Gnosi est manifestement employé par le Talmud dans le sens de doctrine acroamatique (3). Mais l'*Istoria degli Esseni* tout entière du savant Italien est un long plaidoyer favorable à la Kabbale. L'auteur ne cesse d'accentuer sa croyance à l'antiquité de la Tradition. Dans sa *Bibliothèque de l'Hébraïsme*, il dit : « La Kabbale ne doit certainement son origine à aucune philosophie ancienne ou moderne, comme des critiques superficiels voudraient nous le faire accroire. » Il répète la même chose plusieurs fois dans sa *Morale Juive et Morale Chrétienne*. En définitive, l'œuvre posthume de cet orientaliste, *Israël et l'Humanité* (1914), elle aussi, forme une apologie de la Kabbale. L'un de ses buts est de « démontrer la légilimité et nécessité de la théologie kabbalistique » (p. 208). Qu'affirment donc ses adversaires Israélites ? Que cette théologie offre un danger pour l'orthodoxie ? Benamozegh certifie pourtant qu'elle ne sacrifie pas la plus petite parcelle de la pure doctrine monothéiste (p. 196). Ce rabbin fonde sur l'étude de l'Hébraïsme ésotérique les plus grandes espérances. Il harmoniserait les deux aspects du génie religieux sémitique et aryen (p. 167). Il contient des principes éminemment conciliateurs. Nous examinerons bien entendu ces déclarations.

Terminons notre choix de témoignages par celui d'Abelson. Cet hébraïsant juif estime, en fixant, il est vrai, à la Kabbale une origine récente, qu'elle est, après tout, « une normale et légitime excroissance de la vieille littérature rabbinique ». Mysticisme et Kabbale sont pour cet auteur, qui sacrifie encore une véritable science au préjugé rationaliste, identiques. Observons que l'opuscule où il esquisse la doctrine kabbalistique porte le

1. A l'exemple de Gioberti qui a eu grande influence sur lui, Benamozegh emploie le mot *acroamatique* au lieu de son synonyme *ésotérique*.

2. E. Benamozegh, *Istoria degli Esseni*. Lez. Trentesim, p. 490.

3. E. Benamozegh, *Ibid.*, Lez. terz., p. 25.

titre de *Jewish Mysticism* (1). Dans un autre ouvrage, de plus large envergure, où se révèle une érudition rabbinique que l'on voudrait étendue, relativement au sujet qui l'occupe, au domaine ésotérique, le même auteur écrit plus affirmativement. « La Kabbale est réellement une partie intégrale du Talmudisme. C'est une part de sa chair et de son sang. Comment ces doctrines mystiques s'incorporèrent-elles dans le Talmud, si et comment elles furent le résultat du contact juif avec la pensée et la foi non-juive, ce n'est pas notre sujet, M. Franck dans son livre *La Kabbale* a fait des recherches pénétrantes sur cette question. Quoi qu'il en soit, nous avouons que ces allusions mystiques sont incorporées dans le Talmud, et il est dès lors fautif de suivre Grætz en regardant la Kabbale médiévale comme une chose *per se*, comme quelque chose d'absolument à part de ses antécédents talmudiques, comme un produit naturel des sombres intelligences des Juifs du moyen âge. Il n'est pas exact, non plus, de juger des mérites et de ses défauts suivant les principes rationalistes que Grætz et son école adoptent à son égard. La Kabbale médiévale est un rameau direct de la Kabbale talmudique et, par Kabbale talmudique, on entend tous les exposés qui sont répandus, éparpillés, à travers le vaste courant de la littérature talmudique. Ces exposés mystiques, à quelque âge qu'ils appartiennent, sont des présentations différentes du sentiment de la pensée juive sur un seul et même sujet, Dieu... L'esprit juif, à toute époque, a médité sur le sens de ce mystère; et la littérature kabbalistique de chacun des âges successifs est la délinéation de ces problèmes et des essais de leur solution, de manière, qu'elle s'accorde le mieux avec les notions du Judaïsme et de la religion en général... Mais, c'est un seul et même courant émanant d'une source commune, quoique certains éléments nouveaux aient pu s'y introduire et s'assimiler, dans le cours du temps. Nous ne pouvons séparer le cours de la Kabbale en parties et dire : ici finit une partie, là commence une autre. » La Kabbale, conclut l'auteur, « est réellement la littérature du Mysticisme juif du premier siècle

pré-chrétien jusqu'aux temps presque récents » (1). C'est notre avis.

En somme, on a dit autant de bien que de mal de la Tradition ésotérique des Juifs. De quel côté se trouve la vérité ? Son dénigrement a pour auteurs des gens qui ignorent le tout de la question ; la passion, on peut ajouter la haine, le mot n'est pas trop fort, le manque de franchise que nous avons constaté chez d'autres, engendrent naturellement la défiance. Nous remarquons chez quelques-uns de ses partisans un sentiment irénique, certains expriment un aveu consenti en sa faveur par amour de science pure. Au cours des siècles, un même antagonisme d'opinions a été constant. Nous avons cité l'opinion de Léon de Modène. Elie del Medigo répudiait non moins violemment la tradition ésotérique. Il prétendait que la Kabbale a ses racines dans un marais pestilentiel ; que l'on n'en peut trouver aucune trace dans le Talmud et que son code fondamental, le Zohar, est l'œuvre d'un faussaire (2). Chez les Chrétiens, si Pic de la Mirandole, l'ami d'Elie del Medigo, en est un enthousiaste partisan, Buxtorf junior déclare : « ... cabbalisticam hanc doctrinam abyssum esse imperscrutabilem, labyrinthum inextricabilem, nec introitum ostendentem, nec exitum, fructum ejus nullum. »

Quoi qu'il en soit de ces divers jugements — condamnations ou apologies — le venin des uns et le zèle séduisant des autres excitent, toute autre considération exceptée, notre curiosité, provoquent notre examen. Notre curiosité est d'autant plus excitée que la tradition kabbalistique — ses adversaires le reconnaissent malgré leur colère — a trouvé des adeptes auprès des plus fières intelligences. Comment se fait-il que ce soit le jugement le plus désavantageux qui ait été entendu ? Ne s'impose-t-elle pas l'enquête sur une philosophie transcendante qui, d'après Reuss, « eut le privilège de fourvoyer les meilleures têtes parmi les Chrétiens de la Renaissance. Chez les Juifs, sa métaphysique voisine du panthéisme avait manqué d'ébranler

1. J. Abelson, *Immanence of God in literat rabbin*. Introduct., p. 2 et 3.

2. Cf. *Jewish Encyclop.*, art. *Elie del Medigo*.

la base religieuse et éthique du dogme de la Synagogue » (1) ? Eh quoi ! Cette doctrine aurait occupé une place très importante, aurait joui d'une influence aussi considérable et les historiens de la philosophie, ceux des religions négligeraient son étude ? Ce phénomène intrigue énormément. Nous sommes naturellement porté — quand cela ne serait qu'au point de vue simplement curieux — de connaître quels motifs de séduction présente une doctrine capable de subjuguier précisément les plus forts, d'ébranler une religion qui est notamment réputée pour son endurance séculaire. Ne cessons pas de le croire : une telle anomalie suscite l'examen. Mais d'autres raisons le provoquent. La Kabbale agit trop de problèmes pour ne l'étudier pas, soit en elle-même, soit dans ses rapports avec l'histoire de la pensée philosophique et des mouvements religieux.

Certains auteurs, qui ont du crédit, comme W. Bacher, supposent que l'influence chrétienne ne lui est pas étrangère. Dans une note de son savant ouvrage, *The life and times of Jesus the Messiah* (T. I, p. 100), le Juif-Chrétien Edersheim affirme qu'« en général, il faut étudier la doctrine de R. Jochanan ben Zaccai pour savoir l'influence méconnue que le Christianisme exerça sur la Synagogue ». D'autres écrivains, que leurs coreligionnaires placent au premier rang, Kohler et Benamozegh par exemple, prétendent que Jésus puisa ses premières inspirations à l'école essénico-kabbalistique (2). Le rabbin de Livourne voit dans la Kabbale l'origine des dogmes chrétiens. Même inexacte — et elle l'est — cette affirmation, de la part d'un homme distingué, ne mérite-t-elle pas qu'on juge les raisons qu'il en donne ? Et, en les jugeant, ne serons-nous pas amené à connaître plus intimement, à sa naissance, la phase la plus extraordinaire de l'histoire, le Christianisme ? Enfin, rappelons-nous la valeur de la tradition kabbalistique pour la connaissance, non seulement des premiers âges chrétiens, mais du Moyen-Age et de la Renaissance. Nous irons plus loin. Puisque,

1. Reuss, *le Judaïsme depuis la destruction du second Temple* (Rev. de théologie, de Strasbourg, 5<sup>e</sup> vol., 1852).

2. Cf. E. Benamozegh, *Bibliothèque de l'Hébraïsme*, p. 29, et tous les ouvrages de cet auteur, *passim*. Kohler, *The Cradle of Christianity*. New-York, 1892.

pour certaines gens, dont la raison est assurément saine, les Kabbalistes sont atteints de folie pourquoi ne point soumettre à l'analyse des spécialistes les documents intellectuels d'une si évidente aliénation, et priver d'un chapitre l'histoire des aberrations humaines ? Mais notre sujet est plus sérieux. Traiter de fous les Kabbalistes élude la question sans la résoudre. Du reste, ce genre de folie, pourquoi serait-il spécial aux cerveaux juifs ? Car chez les Chrétiens, la Kabbale, bien ou mal comprise, est un emprunt pour lequel ils ont éprouvé un puissant attrait.

La curiosité ne serait-elle décidément pas le péché des hommes adonnés ou que l'on suppose adonnés aux études. Parlant de l'âme universelle, Leibnitz, après avoir cité Virgile (*Æneid*, VI, v. 724; *Georg.*, IV, v. 221), écrit : « L'âme du monde de Platon a été prise dans ce sens par quelques-uns; mais il y a plus d'apparence que les Stoïciens donnaient dans cette âme commune qui absorbe toutes les autres. Ceux qui sont de ce sentiment pourraient être appelés *Monopsychites*, puisque selon eux il n'y a véritablement qu'une seule âme qui subsiste. M. Bernier remarque que c'est une opinion presque universellement reçue chez les savants dans la Perse et dans les Etats du Grand Mogol; il paraît même qu'elle a trouvé entrée chez les Kabbalistes et les Mystiques (1)... » Et ailleurs le même Leibnitz écrit : « Chez les Kabbalistes Hébreux, *Malcut* ou le Règne, la dernière des Sephiroth, signifiait que Dieu gouverne tout irrésistiblement, mais doucement et sans violence, en sorte que l'homme croit suivre sa volonté, pendant qu'il exécute celle de Dieu. Ils disaient que le péché d'Adam avait été *truncatio Malcut* à *cæteris plantis*, c'est-à-dire qu'Adam avait retranché la dernière des Séphires, en se faisant un empire dans l'empire de Dieu, et en s'attribuant une liberté indépendante de Dieu; mais que sa chute lui avait appris qu'il ne pouvait point subsister par lui-même, et que les hommes avaient besoin d'être relevés par le Messie (2). »

Des textes de cette nature, on pouvait l'espérer, devaient

1. Leibniz, *Conformité de la Foi et de la Raison*. Amst., 1714, p. 10.

2. Leibniz, *Théodicée*. Amsterd., 1714, p. 406.

inciter à la recherche, réveiller l'attention. Quand il n'aurait été question que d'expliquer ces passages forcément obscurs ! Mais à voir les faits, c'était trop exiger. Et que dirions-nous au sujet de Pascal sur lequel le *Pugio Fidèi* de Raymond Martin a eu une énorme influence ? Cette influence n'a pas été analysée comme il convient. La curiosité, encore une fois, ne damnera pas les hommes apparemment occupés au labeur scientifique !

Par contre, nous nous plaisons à imaginer quel serait l'enthousiasme du monde scientifique si, par aventure, l'on découvrirait soit un livre perdu, soit quelque manuscrit qui révélat un côté obscur d'une ancienne civilisation, pourvu que la Kabbale ne soit pas en jeu. Pourquoi des partis pris, et ne point faire sinon pareille fête — à Dieu ne plaise qu'on ne soit trop gourmand ! — tout au moins un accueil impartial à la Kabbale ? Parce que les Juifs rationalistes la discréditent ! Parce que les ouvrages de vulgarisation lui donnent une physionomie inexacte, fragmentaire, ou ridicule et puérile ? Raisons trop fragiles ! Motifs trop semblables à des préjugés que tout savant doit — on le prétend — bannir.

Les causes d'examen relatives à l'Esotérisme juif sont donc nombreuses. La science des religions, l'archéologie israélite, l'histoire de la philosophie, l'origine du Christianisme, l'étude des sectes religieuses contemporaines y sont intéressées. Il n'est pas indifférent de savoir s'il est vrai, comme le pensait Salomon Maïmon, que la Kabbale n'est qu'un « Spinozisme poussé à l'extrême », il n'est pas moins important d'éprouver l'exactitude de l'affirmation souvent répétée et dont nous empruntons la formule à Bénamozegh. « Faut-il s'étonner, écrit-il, que le Judaïsme ait été accusé de former une branche de la Franc-Maçonnerie ? Ce qu'il y a de certain, c'est que la théologie maçonnique n'est au fond que de la théosophie et correspond à celle de la Kabbale. D'autre part, une étude approfondie des monuments rabbiniques aux premiers siècles de l'ère chrétienne fournit des preuves nombreuses que la aggada était la forme populaire d'une science réservée offrant, par les méthodes d'initiation, les plus frappantes ressemblances avec l'institution



franc-maçonique. Ceux qui voudront prendre la peine d'examiner avec soin cette question des rapports de Judaïsme avec la Franc-Maçonnerie philosophique, la théosophie et les mystères en général, perdront, nous en sommes convaincus, un peu de leur superbe dédain pour la Kabbale. Ils cesseront de sourire de pitié à la pensée que la théologie kabbalistique puisse avoir un rôle à jouer dans la transformation religieuse de l'avenir. Au lieu de voir uniquement en elle ce que les Hassidim ou rabbins thaumaturges de Russie et de Pologne leur ont appris à connaître, ils se rendront mieux compte de la valeur réelle d'un enseignement dont les résultats actuellement obtenus par l'étude des religions comparées tendent de plus en plus à mettre en lumière l'importance et la haute antiquité. Nous ne nous lasserons pas de répéter que cette doctrine, qui rapproche au sein du Judaïsme l'élément sémitique de l'élément aryen contient aussi la clef du problème religieux moderne (1). »

Ces quelques lignes, énoncées avec tant d'assurance, soulèvent une question d'une gravité exceptionnelle. On sait la place tenue dans l'histoire moderne par la Franc-Maçonnerie. L'on aperçoit toutes les conséquences d'une semblable thèse, si elle était prouvée, et à laquelle Is. Myer et Molitor souscrivent. Ne se souvient-on pas également des prévisions du fameux Dr. Sepp sur les destinées de la Kabbale et notamment du Zohar ? Nous serons donc le dernier à méconnaître l'utilité d'une discussion sur un sujet aussi capital. Enfin, comment pourrait-on se soustraire à l'examen approfondi d'une Tradition que l'on a présentée maintes fois, du côté juif, sous un jour de pacification et de réconciliation religieuse, et du côté chrétien comme un élément de l'Apologétique, comme un instrument de conversion ? Nous venons de citer l'opinion de Benamozegh à ce propos ; or, le ministre du St. Evangile Pétavel recommandait également l'étude de la Kabbale. « 1<sup>o</sup> Comme point de comparaison, pour nous faciliter l'intelligence d'autres systèmes de philosophie qui ont du rapport avec la Kabbale ou qui en ont subi l'influence ; 2<sup>o</sup> Cette étude, avec l'assistance divine,

1. Benamozegh, *Israël et l'Humanité*, p. 71.

peut contribuer à mener à une heureuse fin le grand procès pendant depuis plus de dix-huit siècles, entre la Synagogue et l'Eglise chrétienne (1). »

Nous avons exposé cursivement, sans préjuger d'aucune solution, la majeure partie des raisons qui militent en faveur d'une analyse de la Kabbale. Une seule d'elles suffirait. Il existe un ésotérisme juif, aucun motif n'est valable pour en faire une « spécialité ». L'âpreté et l'enthousiasme avec lesquels les Juifs savants en parlent tour à tour, justifient l'essai de voir par nous-mêmes, malgré l'énormité de la tâche et l'insuffisance trop réelle de nos forces, où se trouve la vérité et quelle est cette vérité.

Un israélite, d'une remarquable érudition, nous prévient cependant : « J'ai lu, dit-il, il y a bien des années, les principales œuvres kabbalistiques, et cette lecture m'a confirmé dans l'opinion, contrairement à ce que pensent des hommes dont j'estime les travaux : que ce serait un temps déplorablement perdu que celui qu'on consacrerait à l'étude des Kabbalistes, alchymistes, théosophes et mystiques de toute religion. D'ailleurs cette étude n'est pas sans dangers : Rien n'est contagieux comme les folies transcendantes; la plus forte intelligence peut y faire naufrage. Lorsqu'on a longtemps médité sur certaines aberrations abstruses et qu'on n'a épargné aucune peine pour les comprendre, alors, par l'instigation de l'inévitable démon qui a nom amour-propre, on finit par se dissimuler l'extravagance de ces recherches, pour en proclamer même l'importance et en soutenir la réalité ontologique : cela s'est vu et se verra toujours (2). » Nous sommes, en vérité, trop vivement sollicité à ne pas nous livrer à l'examen des traditions mystiques des Juifs pour n'être pas excusé de tenter une œuvre présomptueuse. La chose doit mériter l'effort, quand ce ne serait qu'afin d'avoir le frisson du danger et la satisfaction d'échapper à un péril qu'un savant exercé montre si redoutable.

1. *Dissertation sur la Kabbale*. Neuchâtel, 1848.

2. Terquem, *Notice sur un Ms hébreu du traité d'arithmétique d'Ibn-Esra* (*Journal de Mathématiques*, de Liouville, t. VI, p. 275).

## II

### LE MILIEU MYSTIQUE

---

**Esséniens. Dosithéens. Pharisiens.**

D'éminents auteurs ont prétendu que d'étroits rapports unissent la Kabbale et l'Essénisme. Affirmer cette intimité est un lieu commun de l'érudition. Quelques savants ne craignent pas de soutenir que « les idées spéculatives qui sont attribuées aux Esséniens par Josèphe et par Philon, les seuls écrivains de l'antiquité qui nous aient parlé d'eux d'une manière un peu suivie, ont beaucoup d'analogie avec celles qui ont été recueillies à une époque certainement postérieure dans le Zohar » (1). Des écrivains plus compétents que Franck, Munk et Bénomozegh notamment, ont énoncé la même thèse. Qu'en est-il ? Nous sommes avides de connaître leurs preuves. N'aurons-nous dans ces affirmations qu'un témoignage entre mille de la légèreté avec laquelle certains hommes désignés sous le nom de « savants » créent en réalité une science toute fictive.

La « littérature » relative aux Esséniens est innombrable; étonnamment, si l'on réfléchit à la pauvreté des documents primitifs. Cette pénurie a multiplié les conjectures sur l'origine et la signification du nom de la Secte, sur ses doctrines et son caractère comparé à divers mouvements religieux. Par rapport à l'étymologie du nom, Serarius, jadis, citait une dizaine de sources. Bellermand en compta quatorze, Ginzburg une vingtaine. Il est arrivé à l'histoire de l'Essénisme ce qui s'est produit pour la Kabbale et le Zohar. L'on s'est posé le même genre de questions. La variété des réponses n'est pas moins remarquable. L'Essénisme est-il authentiquement juif ? En quelle mesure les idées étrangères l'ont-elles influencé ? Et surtout,

1. Franck, *Nouvelles études orientales*, p. 56.

quels sont les points de contact avec la mystique juive, avec la Kabbale ?

Il faut l'avouer, le résultat des recherches est limité. Réduits aux textes de Josèphe et de Philon, nous en saurions, à peu de chose près, autant. Derenbourg prévoyait que l'état de nos connaissances sur l'Essénisme, très imparfait, n'a aucune chance de s'améliorer. Les savants ne l'ont pas écouté lorsqu'il conseillait la plus grande prudence, si la science doit être plus vraie qu'aventureuse, si elle veut éclairer plutôt qu'étonner. Loin d'être prudente, elle s'est montrée téméraire et souvent tendancieuse. Cependant, l'étude de la question Essénienne a révélé accessoirement maints détails de la vie mystique chez les Juifs, et qui démontrent l'existence pré-chrétienne d'un ésotérisme juif, d'une gnose.

Ginsburg a donné un intéressant compte rendu des opinions suscitées par le problème Essénien, d'Azariah de Rossi jusqu'à Milman. Depuis que cet hébraisant a publié son opuscule, *The Essenes*, la variété des avis n'a fait que s'accroître. Un point de vue qui reste, malgré tout, estimable est celui de l'école inaugurée par Rappaport et Frankel, assez judicieuse pour n'avoir point négligé les ressources de la documentation juive. Il est estimable, quoique cette école ait oublié la parole du Talmud qui invite à dire : « Je ne sais pas », quoique sa critique de l'histoire Essénienne, elle aussi, forme un ensemble déconcertant de contradictions. Tels qui s'accordent sur un point, diffèrent sur un autre. « La tentation de trouver les Esséniens dans notre littérature patristique, avouait Herzfeld, s'est convertie en chasse aux hypothèses (hypothesenjagd). » Cette école — que nous appellerons juive — a été également désavouée par Friedlænder. « Une bonne part de responsabilité dans le désarroi qui règne au sujet des Esséniens, écrivait-il, appartient aux savants juifs, qui veulent expliquer l'origine de l'Essénisme à l'aide du Talmud, tandis que le Talmud ne se doutait même pas de l'existence de cet ordre (1). » Mais, peu importe l'école ! C'est partout une même confusion. La conjecture qui semblait

1. *Revue des Etudes juives*, t. XIV, n° 28.

abandonnée retrouvera un apologiste pour la prétendre à jamais démontrée. Un seul auteur, Hilgenfeld, afin de citer un exemple, changera plusieurs fois d'avis au long de sa carrière. Herzfeld est de la famille des conciliateurs. A ses yeux, l'Essénisme est un mélange de Pharisaïsme, d'Alexandrinisme, de Pythagoréisme, et de quelques rites égyptiens. Pourquoi s'arrêter dans le dénombrement ? Le Parsisme, le Bouddhisme réclament ! Bref, tous auteurs consultés, l'on peut redire avec autant de raison que Schürer : « Il n'est pas facile de sortir de ce labyrinthe. » Brucker — on excusera ce rappel de « vieille érudition » — l'avait déjà reconnu en son temps. « Etymon adeo incertum est, disait-il, ut citius equos gryphis jungere, quam doctorum virorum opiniones inter se conciliare liceat. » Il n'y a guère que Stapfer pour qui l'Essénisme n'ait pas de secrets (1). Un souvenir, en passant, à ce brave Pierre Leroux qui parlait de l'Essénisme avec la familiarité d'un affilié qui aurait vécu auprès d'eux, puis serait revenu, ici-bas, à la suite de je ne sais quelle métempsycose, pour nous en instruire !

Rappaport (1829) jugeait que les Esséniens ne constituèrent pas une secte distincte au sein du Judaïsme dans le sens absolu du mot, qu'il faut les considérer comme un ordre. Il pensait que les particularités, signalées par Philon et Josèphe, s'accordent avec les renseignements que rapportent la Mischna, le Talmud et les Midraschim sur les Hassidim, les Vatikim ou « vieux croyants », groupés en sainte communauté de Jérusalem. L'Essénisme était une forme intense du Pharisaïsme. Rappaport prétendait aussi que la prière citée par Josèphe comme étant celle que les Esséniens adressaient au lever du soleil est l'hymne des louanges, insérée dans le Rituel juif. Cette prière fait allusion au mystère de la Cosmogonie (*Maasé Bereschith*) et à la Théosophie (*Maasé Merkabah*), ainsi qu'aux anges qui jouent un rôle important dans les théories de la fraternité Essénienne. N'est-il pas bien hardi d'attribuer une telle origine à ce produit de littérature psalmique ?

Frankel avec lequel, dit Ginsburg, commence une nouvelle

1. P. Stapfer, *La Palestine au temps de Jésus-Christ*, p. 432.

phase de l'histoire Essénienne (1846) développa la théorie précédente. Les Esséniens auraient appartenu, comme les Pharisiens, au groupe Hassidéen primitif. Ce sera plus tard seulement que les sectes prendront, au cours de leur développement, une physionomie mieux dessinée, un caractère séparé qu'on ne doit pas exagérer. La différence est relative au rigorisme ou au laxisme suivant lequel les prescriptions religieuses sont observées. Les Esséniens seraient nommés, contrairement au préjugé vulgaire, dans la Mischna, le Talmud et les Midraschim, ou plutôt on y fait une allusion fréquente. Frankel n'hésite pas à dire que les sources rabbiniques en parlent constamment. C'est d'eux qu'il s'agit sous les expressions de *Hassidim harischonim* (les pieux d'autrefois), *Haberim* (compagnons), *Vatikin* (forts), *Tsenouim* (humbles), *Kahala kadischka d'bierouschalaym* (sainte assemblée de Jérusalem), *Toblé schaharith* (baigneurs du matin, hémérobaptistes).

Jost, Grætz, et plus tard Bénamozegh, Kohler, Edersheim, Lehmann, et d'autres encore, suivirent la voie tracée par Frankel. Ils profitèrent des sources rabbiniques, sans aboutir toutefois aux mêmes conclusions. Ainsi Grætz tomba dans l'erreur de prétendre que le Christianisme fut engendré par l'Essénisme. Bénamozegh exagéra au possible cette idée. C'est à satiété qu'il parle dans tous ses écrits d'une relation qu'il imagine entre la Kabbale, l'Essénisme et le Christianisme. Lehmann, chez qui l'on constate cette tendance, a publié le commentaire subtil d'un intéressant texte talmudique, et qui pourtant ne jette pas autant de lumière — nous l'analyserons — sur notre problème que l'auteur le suppose.

Ces orientalistes, en questionnant le document juif, s'étaient-ils engagés dans la bonne voie ? Nous connaissons la réponse négative de Friedländer. Des historiens renommés furent attirés par l'antiquité classique.

Goodwin, Th. Gale avaient soutenu le parallélisme entre le Pythagorisme et l'Essénisme. Ils trouvèrent spécialement en Zeller un éminent successeur. Entre temps, pour Gfrörer (1838), Esséniens et Thérapeutes constituent une même secte. Les Juifs se seraient groupés, au III<sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne,

en sociétés à Alexandrie sur le modèle pythagoricien, engendrant la secte des Thérapeutes d'Égypte qui se serait développée en Palestine vers 130 avant Jésus-Christ. L'Essénisme serait le canal par lequel la théosophie alexandrine s'établit sur le sol palestinien. Gfrörer était à ce point convaincu des rapports intimes entre le Christianisme et l'Essénisme qu'en ne les admettant pas, on était, à ses yeux, privé de tout sens historique ! Il affirmait aussi que le Zohar est l'expression générale de la doctrine des Esséniens. L'obligation au secret doctrinal trouvait sa raison dans l'hostilité des prêtres de Palestine à cette importation étrangère. En somme, les trois sectes, Pythagorisme, Thérapeutes, Essénisme, étaient « ce que la grand'mère et la mère sont à la fille ». Le parallèle entre Thérapeutes et Esséniens, s'imagine le nourrisson de Tubingue, est si parfait qu'il s'étend à leurs noms. Car le mot Ἐσσηνοί, suivant la plus correcte étymologie, est dérivé du verbe syro-chaldaïque *assâ*, *guérir*, et donne la traduction littérale de Θεραπευτικοί.

Le temps où la savante Allemagne débitait ces contes est passé. C'était celui où la littérature rabbinique était mal connue sinon ignorée, où le Pharisaïsme était la lettre et la légalité, tandis qu'Alexandrie représentait l'esprit et l'allégorie. Des hommes de génie ont partagé ces vues simplistes. Gioberti écrivait : « Presso i Giudei ai tempi di Cristo vi eran due scuole; l'Alessandrina, filosofica, acroamatica, sottile; la Palestina, tradizionale, essoterica positiva. La prima esprimeva il genio Indopelasgico e Greco; l'altra esponeva il genio semitico (1). » Lorsque les savants se grisent de mots, ils prétendent construire des synthèses ! Le dernier écho de cette théorie qui a troublé si longtemps l'érudition, s'entend chez Herriot qui soutient (1898) que l'Essénisme « aurait subi profondément l'influence du néopythagorisme et du judaïsme alexandrin ». Doehne avait déjà estimé que l'Essénisme est le produit de la philosophie juive alexandrine. Il dérivait le mot « Essénien » de *assâ*, *guérir*. Cette origine a été maintes fois soutenue. On supposait proba-

1. Gioberti, *Filosofia della Rivelazione*, p. 131. Turin, 1856. On sait que dans la langue de Gioberti *essoterica* correspond à exotérique et *acroamatica* à ésotérique.



blement que l'identification avec les Thérapeutes, guérisseurs du corps et de l'âme, cadrerait avec cette étymologie, à moins que l'étymologie n'ait conduit à cette identification. Il y a souvent de la puérilité dans les jeux de « savants » ! Schürer note ici avec raison que les Esséniens n'ont jamais été appelés  $\Theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota$  : médecins, mais  $\Theta\epsilon\rho\alpha\pi\epsilon\upsilon\tau\alpha\iota$   $\Theta\epsilon\omicron\upsilon$  : serviteurs de Dieu. Benamozegh aurait dû s'en aviser, puisqu'il dérive « Essénien » de *Assia* ou *Assé* qui, écrit-il, signifie dans la langue araméenne *médecin, guérisseur*, ce qui, en grec, correspond à thérapeute (1).

Quoique des savants juifs aient appelé l'attention sur les mouvements religieux de la Palestine, prouvé que l'Essénisme est, en principe, une exaltation du Pharisaïsme, l'on s'évertua de chercher quelles influences étrangères — Parsisme, Syriacisme, Bouddhisme, Grécisme — auraient pu faire naître l'association juive. Neander, dans l'introduction de son *Histoire de l'Eglise*, avait bien averti de ne pas conclure des ressemblances de certains phénomènes religieux à une origine extérieure. Cependant, et quoique cet auteur ait heureusement reconnu le caractère originellement juif de l'Essénisme, il se montra partisan de la théorie suivant laquelle des éléments étrangers s'y sont mêlés. Il adopta le Parsisme. C'est la question de la vénération du soleil chez les Esséniens qui le mena à cette conclusion. On exagérera plus tard la valeur de l'influence orientale. Edersheim ira jusqu'à prétendre que les historiens juifs modernes ont outré l'étroitesse des ressemblances entre le Pharisaïsme et l'Essénisme. Le plus rebelle à suivre ses coreligionnaires est encore Friedländer (1887). « Depuis Doehne, Grörrer et Baur, dit-il, qui étaient sur la bonne voie, non seulement la question n'a pas fait de progrès, mais il s'est même produit un recul considérable et on s'est engagé dans une fausse direction. On veut absolument expliquer l'Essénisme par le Pharisaïsme, et on s'obstine à n'y voir aucune influence étrangère, même celle qui saute aux yeux (2). » Pour cet auteur, l'âme de la secte est d'extraction alexandrine. On doit lire la réfutation,

1. E. Benamozegh, *Storia degli Esseni*, p. 34.

2. Friedländer ignore le travail de Lightfoot.

solide malgré sa brièveté, de l'impénitent fantaisiste par E. Bréhier. « D'une façon générale, conclut celui-ci, toutes les tentatives de relier l'Essénisme à l'Alexandrinisme semblent échouer... Friedländer a tenté sans y réussir de voir dans ses doctrines des traces d'Alexandrinisme (1). »

Goodwin fut le premier (1625) à reprendre le parallèle entre Pythagoriciens et Esséniens, provoqué par Josèphe, longuement exposé par Brucker et dont Zeller, nous l'avons noté, se constitua le plus savant champion. Une superficielle analogie était devenue une étroite similitude. Ginsburg détruisit non moins savamment le parallèle imaginé. C'est en 1864 que cet orientaliste publia son remarquable essai : *The Essenes*. Il y marquait sa surprise que, pour les sources d'information, on ne se référât qu'à Philon, Josèphe, Plin, Solin, Eusèbe et Epiphane. Il prend la défense de la thèse que nous avons appelée *juive*, c'est-à-dire celle d'après laquelle le témoignage combiné des anciens écrivains ordinairement suivis, reste insuffisant, et qu'une histoire plus précise des Esséniens implique la documentation fournie par le Talmud et les Midraschim. Philon et Josèphe, dans leurs apologies, sont trop décidés à montrer les sectes juives analogues aux écoles grecques. Plin l'Ancien, Solin qui résume Plin, Porphyre qui a résumé Josèphe, sont trop ignorants du Judaïsme, nourrissent trop de préjugés contre les Juifs. L'érudition d'Epiphane est suspecte. Quant à Hippolyte, il suit Josèphe, et Eusèbe reproduit Philon en le christianisant.

L'analyse de la thèse de Zeller par Ginsburg est minutieuse. Maintes comparaisons entre le Pythagorisme et l'Essénisme disparaissent, d'autres retrouvent leur paternité dans le Judaïsme, et les points de différence surgissent nombreux et fondamentaux. Les observations complémentaires de Lightfoot auraient dû complètement ruiner le système doctement élaboré par le critique allemand. De toutes les opinions sur l'origine du nom « Essénien », Ginsburg préfère celle de *hassid*, saint, pieux.

Lightfoot remit, dix ans après Ginsburg, le problème en

1. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, p. 52.

question (1875). Edersheim a plusieurs fois déclaré, soit dans son *Histoire de la Nation juive*, soit dans son ouvrage sur *Jésus le Messie*, que la discussion de l'évêque de Durham ouvrait une ère nouvelle de l'histoire Essénienne. « La discussion magistrale du professeur Lightfoot sur les Esséniens, s'exprime-t-il, remplie d'une science si solide et si calme, a ouvert une ère nouvelle à l'étude de la secte. On peut dire qu'elle a transporté cette étude du domaine de la spéculation arbitraire dans celui de l'investigation historique. » Voyons ce qu'il en est.

## II

Lightfoot a produit, il est vrai, un modèle d'analyse philologique. Mais précisément, les travaux des philologues n'établissent que trop, semble-t-il, par leurs incertitudes, la vanité de leurs enquêtes. Ainsi à propos du mot « Essénien », après avoir rejeté toutes les dérivations du grec, telles que *σσιος* = *saint*, *σσιος*, *compagnon*, *associé*, *εσιω*, suggérée par le caractère secret des doctrines de la secte, *εσιω*, indiquant son prétendu fatalisme, les dérivations de noms et de lieux, telles que *Jessé*, père de David, ou *Issai*, le disciple de R. Josua ben Perachia, *Essa*, ville au delà du Jourdain; celle de racines hébraïques, telles que *assar* = associer, *hassid* = pieux, *saha* = se baigner, *tsanua* = humble, *assa* = guérir, etc., après avoir rejeté toute dérivation de ces termes, disons-nous, Lightfoot se montre plus favorable aux étymologies du syriaque : *hasi* ou *hasyo* = pieux, et *hoscha*, mot auquel s'attache l'idée de silence, de méditation sur les mystères. L'auteur présente cette dernière étymologie comme la plus probable en ajoutant que les règles de translittération sont pleinement satisfaisantes. Nous voulons bien le croire, et nous aurions voulu partager sa joie de philologue. Mais, le désaccord entre les hommes les plus doctes incite à formuler une réflexion : les Anciens se préoccupaient-ils dans leurs trans-

criptions des règles que les écoles philologiques ont estimé légitimement établies ? Nous restons sceptique. Sans exiger aucune infaillibilité, les philologues n'offriraient pas le spectacle d'un complet désarroi si ces prétendues règles s'imposaient. Ainsi, nous soumettons aux savants qui ont des loisirs la résolution de ce petit problème. Dans la généalogie de Jésus, le grec dit : Pharès engendra Esrom (Ἐσρων). En hébreu, ce nom s'écrit **חֶסְרוֹן** (*I Chroniq*, II, 4). L'aspiration rude heth s'est changée en  $\epsilon$  avec esprit doux, le noun s'est transformé en  $\mu$  et le **vav** en  $\omega$  ! De semblables mutations ne rendent pas absolument impossible que Pline ait voulu parler de la Kabbale sous le nom de *Jocabela* (1).

Au fait, pourquoi les philologues pensent-ils qu'une seule racine produise les deux dérivés  $\text{Ἐσρων}$  et  $\text{Ἐσρων}$ , qui désignent un seul individu, employés qu'ils sont par un même auteur comme synonymes ? Nous emprunterions donc volontiers la conclusion du grand-rabbin Lehmann : « A vrai dire, toute discussion sur le véritable nom de la secte semble oiseuse, elle a pu porter à la fois le nom de *Hassaim* et celui de *Hiççonim* et d'autres peut-être encore : Ces deux noms, ayant dans leur transcription grecque même assonance, ont été le plus souvent confondus, bien que différents de sens et d'origine (2). » Pourtant cet auteur certifie que le mot *Hiççonim* est la transcription exacte pour ainsi dire littérale et rigoureuse d' $\text{Ἐσρων}$ . Friedländer attribue, au nom de la secte, cette origine. Alfred Edersheim, favorable à Lightfoot sur le fond de la question, partage le sentiment de Lehmann relativement à l'étymologie. Les pages que ce savant juif-chrétien a consacrées à ce sujet ne donneraient-elles pas un poids considérable au jugement du grand-rabbin de Paris, d'autant plus que, de part et d'autre, ce sont, à leur insu évidemment, les mêmes documents talmudiques qui le justifieraient ? Lévy est également favorable à l'étymologie *Hiççonim* (3). Edersheim et Lehmann se contre-

1. On peut encore proposer à la sagacité des philologues le problème de « Ponce-Pilate » appelé « Pinchas Listai ».

2. Lehmann, *les Sectes juives mentionnées dans la Mischna de Berakhot et de Meguilla*, 1895, p. 35.

3. V. Neuhebr., und talmud. Wörterb.

disent en ce point que, d'après le premier, l'origine et la signification du nom dépendraient de la position Essénienne à l'égard de la Synagogue. Il voit dans l'Essénisme une secte, quoique strictement juive, séparée, *en dehors* de l'orthodoxie ecclésiastique. D'où le nom *Hitsonim* (ou *Hicçonim*), les *extérieurs*. Une remarque intéressante de ce même auteur est celle qu'il note au sujet de l'ḥṣṣon (bêche) que chaque novice recevait et qui a pour équivalent rabbinique, *hatsina*. N'est-il pas à propos de se souvenir que maintes corporations religieuses empruntèrent leur nom populaire à quelque modeste détail d'une humble vêtue : Capucins, Cordeliers, Carmes déchaux, Pères blancs... ? Les « savants » ne compliquent-ils pas quelquefois les problèmes en les voulant résoudre.

Les Esséniens seraient donc les *Hitsonim*, les « en dehors », les hérétiques ? La thèse de Lehmann paraît insoutenable suivant laquelle Esséniens, Pharisiens, Saducéens ne formaient pas trois sectes dans le sens moderne du mot, trois sectes entre lesquelles dans les derniers temps de son existence nationale, le peuple juif se serait plus ou moins inégalement réparti. On passait, affirme-t-il, de l'une à l'autre ḥṣṣon avec la plus grande facilité. — Eh quoi ! l'on nous parle de serments solennels, de sanctions terribles pour le parjure ; les dispositions éclectiques se conçoivent mal, d'autant plus que l'on présente l'Essénisme comme une société en possession de dogmes et de livres secrets transmis par voie d'initiation. Les adhérents auraient pu, transfuges, devenir Pharisiens ou Saducéens ! La pénurie de documents primitifs dont notre curiosité se plaint n'aurait pas existé en pareilles circonstances. Les quelques détails autobiographiques de Josèphe ne contredisent pas notre doute.

Voici les textes talmudiques qui s'appliqueraient d'après Lehmann (Cf. Edersheim : *Jésus, the Messiah*) : « Si quelqu'un dit, je ne veux pas passer devant la *téba* (faire l'office) avec des vêtements de couleur, on ne lui permet pas de passer, même s'il se couvre de vêtements blancs ; — celui qui se sert d'une *tefilla* ronde se met en danger et ne remplit pas son devoir ; — porter les *téfillin* au bas du front et à l'extrémité de la main, c'est

suivre la voie des *Karaïm*; — dorer les téfillin, les porter sur la manche du vêtement, c'est agir comme les *Hiççonim*; — si quelqu'un dit : que les bons te bénissent, il suit la voie de l'hérésie; — que ta miséricorde s'étende sur le nid de l'oiseau; que dans le bien ton nom soit rappelé, nous te rendons grâce, nous te rendons grâce; on lui ordonne de se taire; — si quelqu'un interprète comme des allégories les lois qui prohibent les unions entre parents, on lui ordonne de se taire... » Lehmann cite encore ce texte de *Sanhédrin*, XI, 1 : « N'ont pas part au monde futur... celui qui lit les livres des *Hiççonim* et qui pour guérir une plaie murmure les mots (*Exod*, XV, 26) : *col ham-mahala ascher schameti b'mitz-raïm lo assim aleika ki ani Adonai ropheeqâ*. »

L'auteur observe alors : « Il était une partie de la Loi que les Esséniens ne pouvaient interpréter que par l'allégorie, celle qui concerne les unions interdites. Le mariage, par essence ou du moins en principe chose condamnable, cause constante et certaine de trouble et de souillure; que pouvait signifier, à leurs yeux, une loi interdisant telle ou telle union ? C'est donc aux Esséniens que doit s'appliquer les paroles de la Mischna, si quelqu'un interprète comme des allégories... » — Conclusion inattendue ! Et Lehmann d'ajouter : « Il est intéressant de noter que le Zohar ne tient nul compte de la Mischna; tout le chapitre placé à la suite de la section *aharè moth*, et intitulé *paraschath d'Aryoth* est l'application de la méthode condamnée par la Mischna. » Edersheim, qui s'est appuyé en grande partie sur les mêmes textes pour soutenir sa thèse philologique prétend à son tour (T. I, p. 333) que l'un des faits les plus certains est que les Esséniens possédaient et gardaient avec soin cachés (en dehors) leurs écrits sacrés.

Malgré notre plaisir à profiter d'une séduisante documentation sur la foi d'auteurs distingués, réfléchissons un instant. L'expression « livre des *Hiççonim* » signifie-t-elle vraiment « livres des Esséniens » ? Ne peut-on pas et ne doit-on pas traduire tout d'abord par « livres des étrangers », « livres des Gentils », suivant le langage mystique établissant une opposition entre peuple élu et nations privées du bienfait intégral de l'élection ?

Il n'existe aucun doute qu'il s'agit de prémunir les fidèles contre le danger de corrompre la pureté de la foi, en cédant à la tentation de lire des ouvrages du dehors (hiççonim), profanes. Les Juifs ont eu leur querelle des classiques païens et des classiques religieux. Les livres d'Homère étaient « Sépharim hiççonim » (1). Friedlænder n'a donc pas le droit d'affirmer que « les défenses édictées contre les *livres extérieurs* pourraient bien avoir été dirigées contre les écrits, tenus secrets plus tard, des Esséniens. Au reste, de quelle personnalité émane cet avertissement ? De Rabbi Akiba, un coryphée de la tradition ésotérique, une sommité de l'orthodoxie juive. Ce détail ne gêne-t-il pas la thèse selon laquelle les livres kabbalistiques qui nous sont parvenus sont d'origine essénienne ? Les savants, qui prétendent que l'Essénisme est la source de la Kabbale se laissent donc emporter par la fougue de l'imagination. En tout cas, s'il en était ainsi, nous aimerions voir ces docteurs contredire leurs coreligionnaires qui font naître la Kabbale et ces livres des Hiççonim au Moyen Age.

Il restait, pour donner à la Kabbale l'héritage de l'Essénisme, à transformer un Akiba en Essénien. Bénamozegh, seul, a été capable de trébucher dans cette erreur. Il ne craint pas non plus de qualifier Siméon ben Jochaï d'« il grande Essena ». C'est du délire ! Akiba marié, Siméon ben Jochaï père de famille, appartenant à une secte dont la caractéristique est précisément le célibat ! Mais quand un savant a une idée en tête, il lui sacrifierait toute l'histoire. Pourquoi s'arrêter en si beau chemin ! Philon devient par enchantement, lui aussi, Essénien. La *Storia degli Esseni*, du « Platon juif italien », est à ce propos d'une érudition vraiment malheureuse. Pour revenir au texte interdisant la lecture des Hiççonim interprétés comme livres kabbalistiques, on se figure malaisément les maîtres de la tradition ésotérique enseignant que n'auront aucune part au monde futur ceux qui lisent les livres de ladite Tradition. Enfin, lorsque Friedlænder interprète עדיין בן זמנא מבהוין par

1. On a également lu Hésiodos (Hésiode), au lieu de Homéros (Homère). L'on s'est aussi demandé s'il n'était pas question des livres d'Hermès.

« Ben Zoma est encore dehors », c'est-à-dire chez les Hicçonim (les hérétiques), en ajoutant qu'il y a là une certaine allusion aux Esséniens, cet auteur a beau inviter à conférer son dire avec tels grands seigneurs de l'érudition germanique, comme Joël et Bacher, il n'abuserait pas davantage de la naïveté de son lecteur en déclarant que Ben Zoma s'est fait trappiste! L'expression talmudique, ici en cause, signifie que Ben Zoma divague; l'esprit est « en dehors » de lui (1).

Quant aux interprétations allégoriques sur les incestes (ערייות) (2), nous penserons que, déterminés par vocation au célibat, les Esséniens se préoccupaient assurément peu du mariage, et donc encore moins des relations juridiquement interdites. D'après Josèphe — c'est bien le moment de l'entendre — les Esséniens proscrivaient le mariage par défiance à l'égard de la femme. Ils ne la supposaient pas capable de garder fidélité à un seul. Allez, avec de telles maximes, concevoir des allégories mystiques sur le mariage (3)! Ce sont les Esotéristes qui s'appliquaient à traiter la question des « incestes ». « Si quelqu'un interprète comme des allégories les lois prohibant les unions interdites, on lui ordonne de se taire. » Evidemment! Il s'agit de l'une des parties les plus secrètes de la Kabbale. Le Talmud enjoint (Haguiga) de n'en pas parler devant trois personnes, dans un passage célèbre qui n'a rien à voir avec l'Essénisme. « Que pouvait signifier une loi interdisant telle ou telle union aux Esséniens? » se demande le rabbin Lehmann. Nous nous le demandons aussi pour une conclusion plus logique. Cet écrivain se trompe au surplus lorsqu'il affirme que le Zohar applique une méthode — l'allégorisation des incestes — condamnée par la Mischna. Ce qu'elle prohibe c'est d'en parler devant trois personnes. De qui est cet enseignement? D'Akiba!

Nous n'ignorons pas que maints doctes juifs ont prétendu que

1. V. plus loin, pour l'explication plus complète de cette expression ésotérique, le chapitre : *Comment il faut lire les textes kabbalistiques*.

2. Chez les Juifs les unions interdites étaient désignées sous le nom d'*incestes* ou de *nudités*. Ces interdictions étaient illustrées par les Kabbalistes de raisons théosophiques.

3. Cf. *Bell. Jud.*, I. II, c. VII.



la secte n'observait pas rigoureusement les scrupules rabbiniques sur la transcription de la loi orale, et que les *Meghilllat setarim* (rouleaux secrets, rouleaux de Mystères) mentionnés dans le Talmud ont été écrits par les Esséniens. Affirmer, c'est très bien, prouver serait mieux. En attendant, nous restons surpris que les profès du silence auraient été ceux qui l'ont le moins observé. On vient dire (Benamozegh) : « Siméon ben Jochaï est le Socrate du Kabbalisme; qu'il est toujours dans le Talmud l'infailible représentant de la vie, des doctrines, de la société des Ascètes (Asceti); que Jeosouah ben Levi est le personnage le plus Kabbaliste et le plus mystérieux de tout le Talmud. » Mais qui ne sait que ces Maîtres n'étaient pas Esséniens!

### III

Si par l'analyse fastidieuse — nous avons cru utile de la faire — du nom « Essénien », les recherches ne sont pas couronnées de succès, il n'y a en somme, que la science philologique pour souffrir de sa misère. En éprouvant la valeur des étymologies, les reliefs de la physionomie Essénienne s'accusaient. Nous connaissons maintenant les caractéristiques de la secte, qui ont pu rendre jusqu'à un certain point légitime les suppositions étymologiques, les suggérer. Les Esséniens formaient donc une association de « saints » (Hassidim), d'« humbles » (Tzenouim), de « guérisseurs » (Assaïm), etc. Cependant nos connaissances, par rapport aux doctrines philosophiques, n'en sont pas plus étendues. Josèphe, le meilleur biographe de la secte, quoique disciple de l'un de ses membres, le collègue d'un autre au moment de la guerre pour l'indépendance nationale, était médiocrement instruit de ses mystères, initié du moindre degré qu'il était. Malgré tout, les traits généraux de l'Essénisme, tels qu'ils ont été dessinés par cet annaliste et par Philon, sont de notables éléments d'appréciation, relativement aux tendances

mystiques chez les Juifs et les hypothèses, surtout les hypothèses de l'école juive — c'est là son mérite — auront eu pour résultat de nous aider à pénétrer au sein du monde pieux en Palestine, celui des sectes, des particularismes, associations, confréries, communautés, cercles ésotériques..., à la préférence des historiens. Grætz, Cohen, Loeb, Edersheim, en effet, s'accordent à constater que l'époque de la réforme d'Esdras vit naître un vaste courant religieux dont la note essentielle est celle de *Perischouth* (séparation), pour éviter toute impureté. Le moyen de se préserver est plus ou moins la rupture avec la société naturelle, le vœu et l'ablution jointes aux autres pratiques conventuelles, si l'on permet cette expression. L'on vécut en *nibdal* (séparé), affilié à la *habura* (confrérie), on se retrancha derrière la *saïg* (haie), on prononça les vœux du *nazir* (consacré) pour devenir *hassid* (saint). Cela permet de supposer que les caractères de l'Essénisme sont bien le *Naziréat* comme moyen, la *Hassiduth* (sainteté) étant le but.

Au cours des siècles, suivant les circonstances politiques et religieuses, ce vaste courant, la « *Perischuth* » (séparation), se subdivisa. Des groupements s'établirent d'après la variété des tendances humaines. Ils n'eurent pas tous leurs statuts, seules les aspirations communes constituèrent souvent le lien de l'association, d'autres possédèrent un règlement. C'est le cas des Esséniens claustrés dans une rude organisation.

Loeb a consacré un ouvrage intéressant à la *Littérature des Pauvres dans la Bible*, où se trouve esquissée l'évolution de la piété juive en mode de fratries. Les Esséniens, dit-il, n'étaient pas loin d'être une espèce de Pieux et de Pauvres. Cet hébraïsant rappelle que « les Pauvres parlent très souvent de l'assemblée, de la communauté, des réunions mêmes de la société ou des associations des Pauvres ou des fidèles, mais les expressions dont ils se servent dans ces circonstances sont assez vagues pour nous, et il est difficile de dire si elles désignent des réunions accidentelles, comme, par exemple, celle des fidèles dans une maison de prières ou de véritables sociétés. Le mot *sôd* cependant paraît désigner, mais ne désigne pas sûrement une société organisée et qui exclut de ses réunions tous ceux qui ne sont

pas affiliés. » Tout au moins, pour les Esséniens, il n'y a pas lieu à notre avis de garder une si prudente réserve. Et ce qui nous incite à l'affirmer, c'est, non seulement les données historiques sur la secte, mais la comparaison avec les Gentils. Il en était de même chez les Nations. Wabnitz dit à ce sujet : « Les associations populaires païennes, à Corinthe, étaient constituées de la manière suivante. Elles étaient formées par un nombre plus ou moins grand de membres dont les croyances religieuses constituaient le lien commun, le *mystère* (μυστήριον) autour duquel les membres se groupaient pour former l'association. Ceux-ci se réunissaient à des jours déterminés pour célébrer le culte de la divinité à laquelle leur foi était consacrée (1). »

Écoutez encore ce théologien protestant que le monde savant n'a pas suffisamment estimé. Il dit : « La notion et le fait social de l'association remonte à la plus haute antiquité dans le Judaïsme. C'est ainsi que les écoles des prophètes n'étaient au fond que des associations, à la fois religieuses et politiques, composées par les prophètes et par leurs disciples qui vivaient en commun et s'adonnaient à la prophétie (2). » Nous dégageons de tout cela qu'une chose importante pour la connaissance du Judaïsme est, en somme, le fait de l'association, du collège, qu'il s'agisse de vie sociale ou d'initiation intellectuelle; le fait de la *Haburah*.

Quelques auteurs ont complété ces vues. « Les écrits des rabbins, dit Edersheim, font allusion à un certain nombre de personnes qu'ils nous présentent comme des sectaires, et qui appartenaient toutes, plus ou moins, à la branche des Phariséens adonnés au mysticisme et à l'ascétisme. Nommons les « Vatikim » ou les forts. Ceux-ci célébraient leurs prières au point du jour; les « toble schârith », les baigneurs du matin, qui se plongeaient entièrement dans l'eau, avant la prière matinale, afin de ne prononcer le nom de Dieu que dans un état de pureté parfaite; la « kehala kadischa » ou sainte assemblée, qui consacrait un tiers du jour à la prière, un tiers à l'étude,

1. Wabnitz, *la Charité au temps de Jésus-Christ* (Rev. de Montauban, 1<sup>re</sup> décembre 1894).

2. *Ibid.*

un tiers au travail; les « Banaïm » ou constructeurs qui désiraient acquérir une pureté supérieure et s'occupaient en même temps d'études mystiques sur Dieu et le monde. Quant aux « Zenouïm » ou hommes pieux et cachés, ils gardaient secrets leurs doctrines et leurs écrits; les « Nekiyê hadaoth », les hommes du pur esprit se séparaient réellement de leurs frères. On cite encore les « Chaschaim », ou les hommes du mystère, enfin les « Assiin », les hommes qui secourent et guérissent les âmes. Ceux-ci prétendaient posséder la vraie prononciation du nom sacré de Jehovah et naturellement toutes les bénédictions dont cette science est la source (1). » Cet auteur poursuit : « Il est hors de doute que ces sectes mystiques conservaient le dépôt de certaines doctrines sur l'Essence divine, sur le Messie et sur son royaume, qui se firent jour plus tard dans les traditions secrètes de la Synagogue (2). »

Les caractères mystiques que signale Edersheim n'auraient donc pas été le privilège des Esséniens. Nous verrons du reste ce qu'il en est.

Abelson, lui aussi, aiguille notre attention sur le groupement mystique chez les juifs (3). Cet orientaliste, étudiant les anciens éléments du mysticisme juif, et particulièrement l'Essénisme, émet quelques considérations de même nature que celles émises par Edersheim, et dont certaines, il est vrai, paraissent critiquables. Cédant à l'attrait du mystère, il en voit sans mesure. « Il y a plusieurs passages du Talmud, écrit-il, qui parlent de l'existence dans l'ancien temple de Jérusalem d'un lieu spécial nommé *lischkât haschaim* (salle des silencieux ou des secrets). Il y avait dans quelques villes de Palestine et de Babylonie, selon la Tosephta Sekalim II, 16, des hommes désignés comme *Haschaim* qui réservaient un endroit de leur maison pour y

1. Edersheim, *la Société juive au temps de Jésus-Christ*, p. 302, tr. fr. Cet auteur établit un parallèle (ch. XIV de l'ouvrage cité), entre l'ordre des Phari-siens et les Jésuites, qui prouve à quel point les hommes s'ignorent, et veulent probablement s'ignorer. Nous recommandons ce parallèle aux collectionneurs de bêtises savantes. On se croirait revenu aux plus beaux jours de la Restauration. Voir à ce sujet la *Monarchie des Solipses*, édition du baron d'Hénin de Cuvilliers.

2. *Ibid.*, p. 306.

3. J. Abelson, *Jewish Mysticism.*, p. 21 et sq.

déposer une boîte où l'on pouvait mettre et retirer l'argent pour les pauvres dans le plus grand silence. Des personnes désignées par les *Haschaim* le recueillaient ou le distribuaient, et, tout cela s'opérait dans un silence complet, comme s'il existait une sorte de communisme parmi les membres de l'ordre. La salle spéciale du Temple, dont nous venons de parler était également un lieu où l'on déposait en secret les dons pour les pauvres, et d'où on les retirait en secret pour les distribuer. » Ces lignes suggèrent quelque répugnance à adopter que de telles dispositions s'appliquent aux Esséniens. Nous ne verrions là qu'un rapport avec l'enseignement rabbinique de faire l'aumône en cachette, enseignement qui était recommandé à tous : « Celui qui donne en secret est plus grand que notre maître Moïse », proclame la sentence talmudique bien connue (R. Eliezer). Cette réserve exprimée, il n'est pas inutile d'écouter Abelson quand il donne les motifs de son opinion.

« Deux faits, dit-il, semblent prouver que ces *Haschaim* composaient une petite secte mystique.

« D'abord, on leur donnait le nom de *Yere-het*, les « craignants le péché ». Une sainteté particulière les détachait du monde et les personnes compétentes en littérature rabbinique savent qu'on attribue un titre spécial à un groupe ou à une secte, relativement à la sainteté, lorsque celle-ci est exceptionnellement développée... Deuxièmement, l'idée de silence ou de secret est fréquemment invoquée par les anciens rabbins dans leur exégèse mystique de l'Écriture. Le *Bereschith Rabba*, III, fournit à ce sujet un exemple typique : « R. Siméon fils de Jehozedech questionnait R. Samuel fils de Nahman. Il lui dit : ayant entendu dire que tu es initié à la Haggadah, dis-moi d'où la lumière fut créée. — Il répliqua : l'Écriture enseigne que le Saint, bénit soit-Il, s'enveloppa d'un vêtement et l'éclat de sa lumière brilla d'un bout à l'autre de l'univers. — Il dit cela dans un murmure, après quoi l'autre reprit : Pourquoi parles-tu en murmurant, puisque la chose est dite clairement dans l'Écriture. — Comme on me l'a murmuré, répliqua-t-il, je te le murmure (1). »

1. V. le chapitre suivant à propos de cette expression.

Abelson voit encore une secte ésotérique formée par ceux que le Talmud appelle les *Vatikin*, c'est-à-dire les hommes aux principes fermes. Il cite R. Salomon ben Isaac (XI<sup>e</sup> siècle) suivant lequel les *Vatikin* étaient des gens modestes, observateurs des commandements par motifs de pur amour. Et il ajoute que la théologie juive considère que l'humilité, « *anavah* », dont il est ici question est d'un ordre plus élevé que la qualité morale ordinairement désignée par ce nom. Elle est ce levier qui permet à la piété de s'élever à un degré que tout le monde n'est pas capable d'atteindre ordinairement. Observer un commandement par pur amour, c'est, pour la théologie juive de toutes les époques, atteindre une hauteur de l'échelle mystique à laquelle on n'arrive qu'après de longs efforts dans la voie supérieure. Réciter le « *schema* » c'est, comme les Rabbins le disent fréquemment, « prendre sur soi le joug du Royaume des Cieux ». Dès lors on peut conclure plausiblement, dit Abelson, que les *Vatikin* composaient une fraternité dont la caractéristique était la simplicité de vie jointe à un degré de conscience intérieure dans la prière s'élevant jusqu'à l'adoration, à l'amour de Dieu tel qu'il est expérimenté par tous les mystiques de toutes les nations et de tous les temps.

Pour cet auteur, les *Zenuim*, c'est-à-dire les humbles, les chastes, formaient un autre cercle mystique. Mais il reconnaît là que le disparate et l'imprécision de la documentation rabbinique empêchent de savoir si l'appellation de *Zenuim* s'appliquait à une secte indépendante ou si ce terme était seulement générique pour désigner l'une ou l'autre des communautés juives. Il est évident que, chez Abelson, le souci de distinguer les groupements de la mysticité tend à l'exagération; il particularise trop. La citation de T. B. *Kidduschin* 71 que l'orientalisme anglais donne, d'après laquelle le nom de 42 lettres était communiqué au seul *zenua* (humble), etc., marque uniquement l'une des vertus personnelles requises pour la prononciation de ce nom divin.

L'on attire ensuite notre attention sur les « *Anschè maasé* », les faiseurs de miracles, les thaumaturges. Les Esséniens l'étaient, non pas exclusivement. Abelson alors déclare justement

qu'il ne faut pas se hâter d'identifier les sectes ésotériques auxquelles il vient de faire allusion avec les Esséniens. Nous concluons avec lui qu'un point reste établi : il existait chez les anciens Juifs une certaine sagesse ésotérique, privilège de quelques groupes qui, par leurs qualités intellectuelles et morales, évoluèrent dans le monde surnaturel.

On constate l'existence de cette sagesse toujours en Palestine, mais, comme nous le verrons bientôt, étendue à d'autres groupes.

Relativement aux Esséniens, il y avait, semble-t-il, à strictement parler, recherche de la justice plutôt qu'application à l'étude des idées abstraites (1). La caractéristique essentielle de ce qu'on en rapporte est une morale établie sur un dualisme doctrinal, — et sur ce point les auteurs sont unanimes, — regardant la matière comme le principe et la demeure du mal ; la volupté est un mal, il s'agit d'être vainqueur des passions, le moyen est la continence. L'Essénisme est en définitive un ascétisme. Est-il un mysticisme intellectuel ?

#### IV

Que les Esséniens aient eu une doctrine secrète, la chose ne fait aucun doute. On parle d'une doctrine qu'ils devaient transmettre telle que les adeptes l'ont reçue ; on assure qu'ils possédaient des livres particuliers à la secte pour lesquels il fallait professer une grande vénération. Ne pas révéler le nom des anges était un devoir. Philon apprend que leur enseignement, à l'instar des anciens sages, était parabolique et figuré. Des auteurs ont profité de ces indications pour affirmer que les Esséniens étaient les ancêtres des Kabbalistes. Nous avons eu déjà l'occasion d'effleurer la question, de citer Benamozegh qui soutient passionnément cette thèse (2). Ce rabbin dit for-

1. Cf. Pécaut, *Nouvelle Rev. de Strasbourg*, juillet 1858.

2. Voir notamment sa *Storia degli Esseni*, livre qui a passé inaperçu, malgré ses 522 pages, à la plupart des érudits. Cet ouvrage aurait gagné à être réduit au moins d'une bonne moitié. Quelle verbosité !

mellement : « Si les Kabbalistes eurent des prédécesseurs, ce sont les Esséniens; si les Esséniens eurent des fils qui les continuèrent, ce sont les Kabbalistes. » Il déclare ailleurs — c'est un de ses leit-motifs — que « la théosophie kabbalistique forme le fond des doctrines Esséniennes, en ajoutant : et du Christianisme primitif. Edersheim prétend aussi qu'un lien existe entre Essénisme et Kabbale. Il soutient que des éléments de l'Essénisme ont passé dans la Synagogue, influençant sa doctrine générale (angélologie, magie, etc.) et contribuant beaucoup à cette direction mystique qui trouva ensuite son expression dans ce qui est connu sous le nom de Kabbale (1). Naef, auteur assez perspicace, mais qui s'est malheureusement laissé atteindre par l'influence de Gfrörer et de Doehne, appartient à la même école (2). Munk est non moins affirmatif. « Nous croyons les Esséniens, écrit-il, les premiers dépositaires d'une doctrine moitié mystique, moitié philosophique qui se développa parmi les juifs de Palestine vers l'époque de la naissance du Christianisme... Il est probable qu'ils cultivaient certaines doctrines qui plus tard faisaient partie de la Kabbale, doctrines puisées à des sources diverses et qui ont inspiré les premiers fondateurs de la Gnose (3). » Ce même orientaliste, dans son ouvrage sur la *Palestine*, écrivait déjà : « Rien n'a transpiré de leurs mystères dans les écrits de Josèphe et de Philon; mais il est plus que probable que les livres plus récents des Kabbalistes nous retracent, en grande partie, les doctrines mystiques et métaphysiques des Esséniens, et l'existence en Judée des divers éléments de la Kabbale s'expliquent d'une manière très satisfaisante par les liens qui rattachaient les croyances et doctrines esséniennes aux traditions pharisiennes d'un côté et de l'autre aux spéculations et à la vie contemplative des philosophes juifs d'Égypte (4). »

Michel Nicolas, dont la curiosité savante fut maintes fois attirée par le problème relatif aux Esséniens les considère éga-

1. Edersheim, *Jésus the Messiah*, t. I. p. 333.

2. *La Libre recherche*, 1875, t. I.

3. S. Munk, *Mélanges de philos. juive et arabe*, p. 468.

4. S. Munk, *Palestine*, p. 515.



lement comme précurseurs des Kabbalistes. Ce théologien est influencé par le préjugé qui prive le Pharisaïsme de tout mysticisme. Il lui oppose l'Essénisme : « Les spéculations, transmises sous le voile du mystère, ont laissé, écrit-il, peu de traces dans le Talmud, dont la tendance pratique se préoccupait plus de la doctrine morale des âmes que des théories abstraites, étrangères et inutiles, comme le disait Jésus fils de Sirach, à la vie réelle. Mais elles devinrent le centre des doctrines de la secte dissidente des Esséniens. Elles furent peut-être une des causes de sa formation; il est vraisemblable, en effet, que les hommes d'un esprit mystique et porté aux spéculations abstraites, ne trouvant aucune satisfaction dans les écoles pharisiennes, où régnait une tendance pratique, se rapprochèrent les uns les autres pour s'entretenir des idées qui les intéressaient. Elles reçurent probablement, au milieu d'eux, de plus riches développements et ils les transmirent à leur tour, sous une forme plus complète, à la Kabbale et au Gnosticisme (1). »

Voilà beaucoup d'affirmation pour nous qui demandons une preuve. Mabillon, il est vrai, nommait la critique une « science conjecturale ». Michel Nicolas sera plus loin un guide d'une sûreté plus éprouvée. Friedländer reconnaît aussi que les Esséniens possédaient une doctrine occulte, il prétend que Philon révèle tout ce que Josèphe cache. L'Alexandrin n'était point tenu au secret. « Les Esséniens, dit-il, textuellement, ont possédé une doctrine secrète, importée d'Alexandrie, cela est affirmé par Josèphe, qui ne put qu'en soupçonner le contenu, et cela est rapporté par Philon qui connaissait à fond leur doctrine. » Il ajoute : « Il ne doit nullement paraître surprenant que le palestinien Josèphe considérât comme un profond mystère ce que l'alexandrin Philon exposait ouvertement et sans crainte. Car nous savons que la doctrine prêchée à Alexandrie au grand jour était mystère en Judée et ne pouvait être enseignée que dans un cercle restreint d'initiés. Philon ne sait rien de ce terrible serment qui obligeait les Esséniens à ne communiquer à personne les doctrines de l'ordre autrement qu'on ne les avait

1. M. Nicolas, *Des doctrines religieuses chez les Juifs*. Paris, 1860, p. 175.

reçues, à conserver saintement les livres de la secte et les noms des anges. Pour Josèphe, l'angélologie, qui, au fond, n'était autre chose que la doctrine alexandrine des *forces divines* intermédiaires, était un mystère. » Hélas ! Toutes les merveilles prétendument dévoilées par l'heureux Philon dégagé de toute solennelle promesse, ne nous sont pas apparues, et plusieurs lectures du travail de Friedlænder nous ont laissé dans l'ignorance. Cet auteur est abondant sur la morale et sur l'ascétisme, mais en fait qu'apprend-il de la dogmatique Essénienne, de ses vues relatives à la Divinité et à la création ? Il dit seulement que les Esséniens avaient des conceptions toutes particulières sur ce sujet. C'est peu, après avoir vanté l'attitude révélatrice de Philon ! En effet, nous savons si peu de chose que Néander se borne à dire avec une louable modestie : « La doctrine secrète ne comprenait probablement pas que des éléments moraux, nous sommes obligés de supposer qu'elle comprenait une Théosophie et une Pneumatologie. » Nous supposons, c'est tout. La science et le roman sont deux genres bien différents. Que de « savants », doués d'une belle imagination, pour confondre l'un et l'autre !

Une remarque intéressante de Friedlænder est à noter : « Le Christianisme primitif, à notre avis, écrit-il, a été l'héritier de l'Essénisme. La partie populaire et pratique a été adoptée par l'Eglise orthodoxe, qui la développa à sa mode et l'enrichit du dogme, depuis longtemps cher au Judaïsme palestinien, de la résurrection de la chair, tandis que l'Eglise hérétique développa sa partie mystique traitant de Dieu, de la création et des forces divines intermédiaires, et donna naissance au Gnosticisme. » Laissons de côté l'affirmation des rapports entre l'Essénisme et le Christianisme. Elle a autant de valeur que l'affirmation si souvent produite des prétendus rapports entre Kabbalistes et Juifs d'Egypte. Notre sujet n'est pas d'aborder cette question. Cependant, puisqu'il y est fait incidemment allusion, donnons brièvement notre opinion. Soutenir l'Essénisme de Jésus est une preuve de légèreté ou d'ignorance invincible. Lorsqu'on est Benamozegh, qui le répète à en fatiguer le lec-

teur, c'est de l'aberration (1). Albert Réville s'exprime rudement à propos de la thèse de l'origine Essénienne du Christianisme, et cela ne messied point. Il la place dans les « bas fonds de la littérature antichrétienne ». Ce théologien a publié un travail choisi sur le problème : *Jésus et l'Essénisme* (2). Il a également écrit un chapitre sur ce sujet pour réfuter les théories de Grætz, dans son ouvrage : *Jésus de Nazareth* (3).

Revenons à ce que disait Friedlænder, et retenons l'idée qu'il émet d'une filiation de l'Essénisme avec le Gnosticisme. Nous la retenons, car le thème essentiel du Gnosticisme n'est-il pas l'origine du mal et l'ascèse libératrice ? Le dualisme doctrinal constaté chez les Esséniens n'est-il pas gnostique ? Michel Nicolas dit, en effet : « Le Gnosticisme, considéré comme un système de métaphysique religieuse, roule tout entier sur ces deux questions : quelle est l'origine du mal et quel est le moyen de s'en délivrer ? A ces deux problèmes toutes les écoles gnostiques donnent des solutions au fond identiques et fondées sur les mêmes principes. Ces solutions n'ont rien de commun avec celles que propose le Christianisme, elles ont au contraire la plus parfaite analogie avec celles qui sont propres aux théosophies essénienne et judéo-alexandrine (4). »

Lightfoot formule une opinion équivalente : « Dans l'ascétisme de l'Essénisme nous trouvons le germe de ce dualisme gnostique qui regarde la matière comme le principe et la demeure du mal (5). »

Cette nouvelle considération — l'Essénisme en relation avec le Gnosticisme — nous mène sur un terrain peu exploré. Le professeur de Montauban, que nous avons cité plusieurs fois,

1. « La science kabbalistique, d'où le Christianisme a tiré sa dogmatique et très probablement aussi sa morale, — la morale essénico-kabbalistique. » « R. Siméon ben Jochaï (le chef de cette école dont nous croyons que Jésus a tout pris. » (Benamozegh, *Mor. juive et mor. chrét.*, p. 137 et 284). Cette érudition est plus fâcheuse encore que celle de Schoettgen, quand il affirme que R. Siméon ben Jochaï était chrétien.

2. *Rev. de Théologie, de Strasbourg*, vol. V, 1867, p. 221.

3. Veut-on nier qu'il existe des points communs entre l'Essénisme et le Christianisme ? Ce n'est pas notre intention. Ginsburg en a énuméré un certain nombre.

4. *Nouvelle Rev. de Théol. de Strasbourg*, 5<sup>e</sup> vol., 1860.

5. Lightfoot, *The Epistles of St Paul Coloss. and Philemon*, p. 85.

Nicolas, sera dans ce domaine un guide précieux. Il est l'auteur d'une étude sur les *Origines du Gnosticisme*, publiée par la *Nouvelle Revue de théologie*, dite de Strasbourg (V<sup>e</sup> vol., 1860), et nous ne croyons pas qu'elle ait été recueillie dans un de ses ouvrages. Il ne semble pas qu'on lui ait accordé l'attention méritée, à l'époque de sa parution. Nous ne l'avons vue citée nulle part. Amélineau, de Faye, l'ignorent. Elle est riche en renseignements curieux sur une secte que les érudits ont dédaignée, les Dosithéens, sur laquelle la *Jewish Encyclopedia* est à peu près muette, et dont Schürer ne donne même pas le nom(1) ! Le

1. Puisque le nom de ce prince de l'érudition allemande vient sous notre plume, profitons de l'occasion pour dire un mot de cette science germanique devant laquelle les « savants » ont ridiculement fléchi le genou. Nous sommes d'autant plus à l'aise pour formuler un jugement qu'il ne date pas, grâce à Dieu ! de la guerre. Lorsqu'en 1886, le *Lehrbuch*, de 1874, publié par Schürer, paraissait sous le titre de *Geschichte des Jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu-Christi*, F. Rosenthal, dans la *Revue des Etudes juives* félicitait l'auteur de son succès. Mais il ajoutait : « C'est actuellement un des meilleurs livres du genre, et, sauf quelques réserves que nous aurions à faire, on pourrait le considérer comme un grandiose *Cosmos* de la littérature spéciale à ce sujet. Il semble que celle-ci n'ait été accessible à l'auteur que dans les rares traductions latines et allemandes. C'est à cette connaissance imparfaite et altérée des sources du Judaïsme qu'il faut attribuer l'inexactitude des jugements que M. Schürer a émis en maint endroit sur le Judaïsme. » — Est-ce ironie ? Nous le prenons ainsi, malgré la bienveillance du critique. Comment, en effet, écrire une histoire du peuple juif au temps de Jésus-Christ en ne pénétrant pas dans l'épaisse forêt du Rabinisme ? Aussi l'ouvrage de Schürer est-il une désillusion. Une désillusion, parce que la valeur de cette histoire n'est pas proportionnée à la célébrité faite à son auteur. Que l'on compare seulement Schürer à Eldersheim, l'on se persuadera des qualités requises pour écrire sur de telles matières. Rosenthal parle des travaux rabbiniques de langue latine et allemande : mais, au fond, si Schürer les connaît, il en profite peu. On pressent chez lui une certaine timidité, précisément due à la conscience qu'il avait de son incapacité sur le sujet. Il faut même lire la critique de Rosenthal pour voir à quel point Schürer est peu sûr ; et cette imperfection est d'autant moins louable que son livre est un « manuel ». Il est bien entendu que la longueur des listes d'ouvrages, que l'auteur donne en tête de chaque chapitre comme *littérature* d'une question, est à nos yeux d'un vain prestige. C'est de l'énumération de catalogues et non du savoir d'érudit. Il est trop manifeste, pour les personnes qui ont de la lecture, que Schürer n'a point lu tous les ouvrages qu'il cite. Dès lors, pourquoi les citer ? Notamment à propos des Esséniens, il donne le titre de travaux qui contredisent des opinions matériellement inexactes. S'il en avait la pratique, il devait les réfuter. On pense bien que ses opinions sur l'Essénisme sont *alexandrines* en raison du fait qu'il a négligé les sources d'érudition juive. Bref, il n'y a pas de quoi se pâmer d'admiration. Les enthousiastes de la « savante Allemagne » auraient dû y réfléchir. *Ab uno disce omnes !* Entendons-nous bien au surplus. Ce ne sont pas les

travail de Michel Nicolas aurait été capable d'orienter les savants dans une heureuse direction. Si l'intérêt que présente le Dosithanisme relativement à l'histoire du Gnosticisme, à celle du mouvement religieux à l'époque de Jésus, est considérable, il ne l'est pas moins pour nos recherches actuelles. Nous ne nous en occuperons que sous ce rapport.

## V

Le Dosithanisme ou Dosthanisme était une secte judéo-samaritaine, bien antérieure à l'ère chrétienne, dont les membres n'étaient admis que par initiation. Son caractère fondamental est le même que celui observé dans l'Essénisme. *Dosthani* ou *Dosithani* signifierait les *Séparés*. Nous retrouvons ainsi le principe de la *Perischuth* (séparation) qui a engendré le mouvement général du Pharisaïsme. Le héros éponyme de la secte, Dosithée, se donnait pour le Messie. Les sectaires avaient un règlement très sévère relatif à la pureté légale, évitant le contact des étrangers, car ils regardaient comme souillée toute personne n'appartenant pas à l'association. Ils se croyaient les *purs*, les *élus*, constituant le petit nombre d'hommes choisis pour connaître le mystère de l'amour de Dieu, pour participer à cet amour. Un saint respect entourait le nom du Tétragramme; à « Jéhovah » ils substituaient « Elohim ». L'agnosie divine est l'un des points de leur théologie que les *Carmina Samaritana* ont conservée. Ces poèmes que les érudits rattachent au Dosithanisme, remontent au VIII<sup>e</sup> siècle de notre ère, mais ils sont l'écho des croyances anciennes de la secte. « Tu es au delà de tout ce qui peut être senti, disent-ils de l'essence divine, nous te connaissons qu'autant il nous est possible. Personne ne sait ce qu'est Dieu, si ce n'est Dieu lui-même (1). »

princes de la science et de l'érudition germanique que nous critiquons — ils jouent leur rôle — mais leurs dévots. Et nous n'avons jamais compris leur servilité.

1. Gesenius a publié une traduction commentée des *Carmina Samaritana*. Leipzig, 1824.

C'est à la secte des Dosithéens qu'appartenait Simon le Mage. Dans cette secte, Michel Nicolas trouve le berceau du Gnosticisme. Nous n'avons pas à étudier une telle tradition. Restons dans notre cadre malgré l'intérêt à le dépasser. Après avoir constaté que le Gnosticisme s'adresse d'abord aux Juifs, le théologien de la faculté protestante de Montauban ajoute : « Son origine palestinienne se trahit bien plus encore dans son langage. Il est resté dans la terminologie de plusieurs sectes gnostiques des termes hébreux, qui ont été tout simplement transcrits en grec et qui sont les débris de la langue dans laquelle le Gnosticisme primitif se formula. Tel est le mot *ἡ σοφία* des Valentinien, transcription grecque de ha-hokmoth *sapientia*, *virtutes sapientes*, forme plurielle de cette sagesse (hokma) qui joue un rôle si considérable aussi bien dans les apocryphes palestiniens que dans les apocryphes judéo-alexandrins. C'était peut-être par ce terme ha-hokmoth que les Esséniens désignaient les êtres intermédiaires que Josèphe appelle des anges. »

On s'est quelquefois préoccupé de connaître la fin de l'histoire Essénienne. « Beaucoup d'Esséniens, dit Réville qui note également leur rapport avec les Gnostiques, moururent victimes de leur fidélité à la Loi, ou furent emmenés en captivité. Il semble toutefois que leurs débris réfugiés dans une région plus orientale [que la mer Noire], se retrouvent dans les Osséniens, Sampséens, Elkesaïstes d'Epiphane... Si ce sont les successeurs des Esséniens, on peut admettre que les germes de Gnosticisme que nous avons indiqués plus haut se développèrent dans cette secte et la rapprochèrent si bien du Christianisme ébionite qu'au second siècle elle se fondit dans ses rangs (1). » Nicolas rapporte que la *Chronique Samaritaine* assure que cette association se fondit avec celle des Dosithéens. L'obscurité de ce point historique persiste. L'assertion était curieuse à retenir.

Quoi qu'il en soit, nous savons désormais que les Dosithéens avaient une tradition particulière, prétendant la tenir pour un développement plus parfait de la révélation mosaïque, et nous

1. Réville : *Jésus et l'Essénisme* (Rev. th. de Strasbourg, 1867, V<sup>e</sup> vol., p. 240)

concluons avec notre auteur : « Les Dosthani étaient au milieu des Samaritains ce qu'étaient les Esséniens parmi les Juifs, une société secrète, professant une doctrine mystique, adonnée à l'ascétisme et cultivant les arts théurgiques. » Le travail de Michel Nicolas, est d'un riche profit.

Munk regrettait que, dans son ouvrage sur la *Kabbale*, Franck n'ait pas vu dans la secte Essénienne le lien entre la tradition kabbalistique et la doctrine judéo-alexandrine. L'ignorance de l'illustre membre de l'Institut l'incitait à la prudence. Il ne traita pas la question Essénienne qui se rattache, pour les hardis amateurs de conjectures, à celle de la Kabbale. S. Karppe prétend que « la vie et la doctrine des Esséniens furent sans aucun doute le grand courant médiateur entre les doctrines non-juives et le mysticisme talmudique. Placés entre les Saducéens et les Pharisiens, ils étaient sur le chemin que prennent les idées pour passer du dehors au dedans, et parmi ces idées, leur vie les préparait naturellement à se jeter de préférence sur ce qui pouvait fournir un élément à leur séparatisme, c'est-à-dire sur l'ésotérisme métaphysique et théurgique » (1).

Rien ne justifie cette affirmation si volontiers reproduite par les savants. S'ils étaient mis en demeure de la prouver, quel beau silence ! Car, nous ignorons le tout, on le sait, de la théosophie Essénienne. Le rôle que l'on prête à l'Essénisme aurait pu aussi bien être rempli par le Dosithanisme, dont la doctrine, le peu qui en est connu, exhale un certain parfum de Kabbale, nous voulons parler d'ésotérisme similaire. Si les auteurs qui suivent les modes littéraires n'attribuent pas au Dosithanisme d'être l'introducteur des théories mystiques non juives dans le Judaïsme traditionnel, ce fait n'est dû qu'à la circonstance d'ignorer l'existence de la secte. L'un et l'autre, Essénisme et Dosithanisme, proviennent du même esprit. C'est celui de l'établissement de la Société mystique au-dessus de la masse impure, celui de l'élection intellectuelle au-dessus de la foule. Or, ce principe s'est également développé dans le Pharisaïsme, le *haber* est supérieur à l'*am ha-aretz* (2). Le Pharisaïsme a

1. Karppe, *ouvr. cité*, p. 86.

2. Ce fait s'est perpétué chez les Arabes.

possédé ses *haberim* (membres d'une confraternité) dont le but était de s'efforcer à l'observance des lois du pur et de l'impur. Le principe de la *habura* (société) était : la pureté conduit à la sainteté (*Yer Schabb.*, I, 3c. Cf. *Sotah*, IX, 15). Or si les théories mystiques de l'Essénisme et du Dosithanisme, ne nous sont parvenues qu'à l'état de fragments insuffisants, nous sommes mieux informés sur les doctrines mystiques de l'orthodoxie juive. Ces doctrines — peu importe le dépit que ses adversaires en éprouvent — appartiennent à cet ensemble théosophique que nous désignons sous le nom de KABBALÉ. Il est aussi facile de le prouver qu'impossible de montrer les rapports entre les Esséniens et les Kabbalistes.

Nous qui cherchons le vrai des choses, nous croyons avoir résisté, dans la joie des enquêtes, à toute illusion. Fuyant le terrain des hypothèses et des affirmations gratuites, nous n'avons constaté, en étudiant la diversité des sectes mystiques chez les anciens Juifs, que des tendances à la contemplation et à la sanctification. La méthode nuance les groupements. Des systèmes métaphysiques, insistons sur ce point, nous n'avons rien appris, ou à peu près. Il n'en sera pas de même si nous consultons la tradition authentiquement juive, celle qui a pour maîtres et chefs reconnus les « docteurs en Israël », si nous consultons les monuments littéraires de cette tradition et le témoignage — incomparablement précieux — de sa liturgie. Il serait vraiment déconcertant que tout vestige de cet ésotérisme intellectuel, que les érudits avouent appartenir à des sectes comme celle des Esséniens, ait disparu, et que cet ésotérisme, au moins relativement à ses nombreuses allusions incontestables, se soit conservé dans une tradition qui lui aurait été, assure-t-on, hostile, la tradition rabbinique. Ne craignons pas de le dire : il y a une étroite parenté, au point de vue intellectuel, entre le Rabinisme ésotérique et le Rabinisme exotérique. La différence est dans le degré de l'enseignement, mais l'esprit en est identique. En définitive, étudions la tradition secrète chez ses dépositaires, et ne cherchons pas à en découvrir les principes chez des mystiques dont les systèmes doctrinaux seront à



jamais inconnus. Ces derniers ne peuvent servir qu'à titre de témoins relativement au genre de préoccupations qui animaient les esprits d'une même époque. Ce rôle n'est pas négligeable, reconnaissons-le; car ces témoins imposent silence à un assez grand nombre de bavards couronnés.

### III

## L'ORTHODOXIE DE L'ÉSOTÉRISME JUIF

«If the Cabala were really as un-Jewish as it is alleged to be, its hold upon thousands of Jewish minds would be a psychological enigma defying all process of reasoning. »

*Jewish Encyclopedia*, t. III, p. 478  
(Art. *Cabala*.)

Nous avons noté — dans notre chapitre préliminaire — les affirmations contradictoires des rationalistes juifs sur la Kabbale. Il ne nous semble pas inopportun d'y revenir au début de ce nouveau chapitre où nous nous efforçons de prouver que la tradition ésotérique est partie intégrante de l'orthodoxie. Le Rationalisme juif, que la Kabbale embarrasse, nie son antiquité, puis se blesse au milieu des contradictions; les aveux échappés çà et là récompensent la fatigue du chercheur patient.

Un collaborateur de la Bible de Cahen publiait, à propos de la vision d'Ezéchiel, la traduction d'un chapitre extrait du célèbre ouvrage de Zunz, *Gottesdienstliche Vorträge der Juden*, préfacée d'une notice. D'après ce collaborateur l'allégorisme de la vision d'Ezéchiel n'aurait point surpris les contemporains exilés du prophète. Il était emprunté au faste de la monarchie orientale. La vision était donc en réalité très facile à comprendre pour les Juifs sujets du roi de Perse. Or, on sait que le livre d'Ezéchiel éprouva certaines difficultés pour être admis dans le Canon. Les tableaux du prophète que les Juifs exilés pouvaient contempler avec intelligence auraient excité, paraît-il, de vives appréhensions. Mais pour diverses raisons accessoires, le livre d'Ezéchiel ayant été admis au Catalogue officiel, on prétend que « pour pallier au mal, on chercha à éloigner le vulgaire de sa lecture, en lui inspirant je ne sais quelles craintes superstitieuses, le menaçant de graves accidents; ensuite, pour satisfaire encore le savant, on imagina des explications propres à concilier l'anthropomorphisme ou plutôt le *somatisme* du prophète avec les exigences de la pure doctrine; et, ce qui était très simple, très clair, dans l'idée du prophète, devint très compliqué, très obscur dans l'exégèse des docteurs ».

Quelques minutes de réflexion, et l'on sera persuadé que c'est là un conte fait à plaisir. Voyez-vous ces savants, pour lesquels des explications spéciales auraient été imaginées — et par qui ? — souscrire bénévolement à cette fantaisie ! Le collaborateur de la *Bible*, de Cahen (t. XI) rappelle par allusion les fameuses prohibitions talmudiques relatives à l'enseignement kabbalistique, et il oublie que ces prohibitions ne s'adressaient pas seulement à la vision d'Ezéchiel. Or, l'étude ésotérique des textes cosmogoniques (Bereschith) était également prohibée. Ces textes décrivaient-ils des réalités contemporaines de Moïse ? Etaient-ils faciles à comprendre pour certains Juifs à l'exception des savants coreligionnaires pour lesquels, encore à cette occasion, de riches imaginations auraient trouvé de mystérieux commentaires ? Et que penserons-nous aussi à propos de la défense concernant les arcanes des unions interdites ? Auraient-ils été de toute clarté pour les uns, illuminés de commentaires pour les autres ? Et le *Cantique des Cantiques*, n'était-il pas interdit de le lire, comme la *Genèse*, comme *Ezéchiel*, avant un certain âge ? Encore une fois, les rationalistes, dans leur hâte d'imposer leur merveilleux scientifique, écrivent sans réfléchir. Continuons.

Alors, on aurait cherché à concilier les anthropomorphismes de la vision d'Ezéchiel avec les exigences de la pure doctrine. Hélas ! « Ces conciliations sont rarement heureuses dans les champs de la mysticité : pour expliquer un mystère, on se croit obligé d'en ajouter d'autres ; et, comme dit Montaigne, pour enlever un doute, on en donne trois. Plus on fait d'effort pour expliquer un premier matérialisme, et plus on est amené à en faire naître d'autres, c'est un danger inhérent à ce genre de contemplation. » Pourquoi aurait-on pu aisément corriger, demanderons-nous, par les versions targumiques, les anthropomorphismes des autres livres bibliques — le facétieux collaborateur de Cahen oublie qu'*Ezéchiel* n'est pas le seul livre biblique où se trouvent des anthropomorphismes — et pourquoi, afin d'expliquer ceux du prophète, les résultats auraient-ils été si fâcheux ? Le critique ne dévoile pas l'imbroglio de ce mystère. On s'extasie ensuite sur la méthode inaugurée par Maïmonide pour l'exégèse d'Ezéchiel et l'on regrette de constater qu'il y ait

des gens rebelles à l'admirer. L'introduction de la philosophie aristotélico-arabe dans le commentaire du prophète serait dès lors excellente! Qu'auraient pensé de telles louanges ces Juifs en exil, familiers avec le faste des rois de Perse, et de ce fait clairvoyants, a-t-on inféré, des allégories d'Ezéchiel?

Tous ces propos aboutissent à un refrain connu. Les efforts de Maïmonide « n'ont malheureusement pas empêché la formation d'une science occulte, qui a pris par bon plaisir le nom de *Kabbala*, *tradition*, pour faire croire qu'elle remonte aux temps primitifs ». Nous nous imaginions naïvement que la discussion entre les Docteurs d'Israël sur l'allégorisme d'Ezéchiel — discussion qui avait déterminé l'insertion du livre prophétique dans le Canon — était une preuve, puisque les mystères, on le reconnaît, avaient été entassés sur les mystères, qu'il existait antérieurement à Maïmonide des exégètes adonnés à l'ésotérisme. Puis nous supposions avec la même naïveté, sur la foi des documents historiques, que le livre du prophète fut soupçonné, non parce que les Juifs avaient été stupéfaits par la bizarrerie de ces descriptions prétendument inspirées par un décor royal, mais parce que le prophète contredisait la loi de Moïse. N'est-ce pas, en effet, le Talmud qui l'affirme?

Les adversaires de la Kabbale — malchanceux! — en sont là. Ils préfèrent renier l'authenticité de cette tradition, sous le prétexte fallacieux qu'elle n'est pas indigène au Judaïsme, et admettre avec des honneurs extraordinaires les commentaires d'un philosophe qui y fit pénétrer une doctrine nettement étrangère — partisans et adversaires ne le contestent pas — au Mosaïsme. Ces sophistes négligent au surplus d'observer que la publication du *Guide des Égarés* suscita des colères et des excommunications, ce qui ne se produisit pas à l'apparition du Zohar. Poursuivons.

On s'efforce — la tactique est uniforme — de présenter la Kabbale sous un jour antipathique à la raison. On en cache l'importance doctrinale, on en cache surtout le véritable esprit pour décrire seulement ce qui est devenu puéril. « Les amulettes, dit-on, et les talismans, les conjurations, les évocations, d'invention persane et constituant la Kabbale pratique, ont été

de très bonne heure introduits dans le nouveau Judaïsme. » On ajoute : « Le Talmud renferme plusieurs de ces préceptes, de ces recettes magiques, que le Pentateuque mosaïque proscribit si sévèrement. » Que de contradictions ! Ainsi, le Code Mosaïque proscrirait des objets et des pratiques... qui seront d'invention persane ? Le Talmud donne des recettes magiques, en les approuvant comme nous le verrons dans le chapitre sur les Amulettes. La jurisprudence rabbinique autoriserait donc ce que Moïse défend ? Les apologistes bavards s'expriment comme s'ils parlaient devant un auditoire enfantin.

Enfin, à la Kabbale descriptive aurait succédé la Kabbale théorique « d'importation assez moderne ». Ah ! le beau et rare phénomène : une pratique, qui précède une doctrine ! Mais la Kabbale théorique serait un mélange de conceptions platoniciennes et surtout néo-platoniciennes. On va jusqu'à dire : « Faisant abstraction de la forme, la Kabbale, au fond, ne diffère pas du polythéisme rationnel de Longin, de Julien, de Celse, etc. » Admettons cette absurdité. La Kabbale ne daterait pas tout de même de l'époque Maïmonidienne. Nous tenons — c'est le motif de notre insistance — à bien montrer que l'horreur des rationalistes juifs pour la Kabbale a pour résultat l'incessante contradiction et la falsification de l'histoire. Suivent alors quelques observations sur le Zohar. Nous en parlerons au chapitre où nous agitions la question de son antiquité et de son authenticité. N'omettons pas cependant de reproduire l'affirmation d'après laquelle « généralement les grands Kabbalistes sont de faibles talmudistes, et que les profonds talmudistes font peu de cas de la Kabbale ». On insiste au sujet des exceptions à cette règle ; elles sont « excessivement rares ». Ces déclarations sont probablement à l'usage des gens assez crédules pour croire sur parole relativement aux matières juives un écrivain en raison de ce qu'il parle hébreu, ou de ce qu'on le suppose en raison de sa race. Car la règle formulée est assez originale : elle ne comporte à peu près que des exceptions. Nous citerons déjà, pour la réfuter, S. Klein, un des plus grands talmudistes du <sup>xix</sup><sup>e</sup> siècle, mais il y a une exception qui dispensera d'en citer d'autres : Joseph Karo.

L'attitude des adversaires de la Kabbale est désormais connue. Quels que soient, par ailleurs, leurs mérites personnels, elle est identique. Si nous lisons le chapitre de Zunz, intitulé *Doctrine mystique*, avec la même attention, on notera même embarras, même contradiction. Cet auteur, présenté comme le « rabbiniste le plus érudit de son époque » va jusqu'à prétendre que « le premier développement des idées sur la majesté divine paraît avoir pris naissance à l'école d'Alexandrie ». Mais, la vérité possède une force fatale de manifestation. Le même écrivain qui s'efforce de placer la naissance de la Kabbale au moyen âge écrit aussi : « Quoique les rameaux puissants de la Kabbale aient leurs racines dans l'ancien Judaïsme, et que ce soient les faibles branches qui s'appuient sur des noms célèbres des temps modernes, beaucoup d'hommes sages orthodoxes ne purent cependant faire amitié avec elle. » Malgré cet aveu, les adversaires de la tradition ésotérique prétendent que rien dans les livres de l'Ancien Testament ne révèle l'existence d'une doctrine secrète. Dans le livre de *Daniel* (ch. I, v. 17. 20) ne lisons-nous pas cependant que le roi trouva chez les quatre jeunes gens une science bien supérieure à celle de tous les *Hartummim* et *Assafim mekassefim* de son royaume.

Que représentent les Hartummim ? Les Assafim ?

L'Assaf est le Σόφος babylonien. Fabre d'Enviieu, qui a docement analysé ce mot énonce que « Pusey a prouvé que le mot *asaf* a une origine araméenne certaine. En effet, cette racine avait primitivement le sens de parler à voix basse, mystérieusement. Le sens est conservé dans le syriaque *asaf*; et il se retrouve dans les mots hébreux *nasaf*, *nasam*, *saaf*, et dans l'arabe *nasafa* (parler bas, secrètement), dont la signification reparaît dans l'arabe *nasifo* (conversation clandestine, secret, chose cachée). Cette racine a ensuite signifié « fasciner, enchanter », murmurer certaines formules qui étaient censées avoir une influence mystérieuse et une puissance extraordinaire. C'est ainsi que le mot hébreu *lahas* a eu d'abord le sens de « parler bas » et ensuite celui d'enchanter, conjurer. Le substantif *assaf* a très bien désigné l'homme qui possédait une science secrète, mystérieuse qui se transmettait de la manière que Pythagore

avait empruntée à ses maîtres. On sait, en effet, que les Pythagoriciens communiquaient leur enseignement par des signes secrets. Au fond et à l'origine les Assafim étaient des savants ès-sciences abstruses, philosophiques et théologiques; les assafim étaient surtout des théosophes. » Le même exégète, l'abbé Fabre d'Envieu, ajoute relativement à la signification de mekas-sefim : « C'était les révélateurs des choses futures (1). » Or, le prophète Daniel est resté célèbre pour son intelligence supérieure des choses mystérieuses.

D'autre part, il semble difficile de prétendre que l'on ne peut déduire de l'Ancien Testament le fait d'une doctrine secrète. Car si le livre d'Ezéchiel ne contenait pas une théorie arcane, ce n'est pas sa contradiction avec la loi de Moïse qui aurait dû incliner les rabbins à le mettre parmi les livres qui « ne souillent pas », c'est-à-dire hors du Canon. Ils auraient mieux invoqué le cas de folie. Les déductions faites d'après les indices bibliques sembleront aux esprits impartiaux légitimes. Alors même qu'elles ne le seraient pas, la réflexion suivant laquelle l'Ancien Testament et le Talmud n'exposent pas la théorie kabbalistique ne serait qu'un jeu d'une habileté douteuse. La Kabbale étant une science *ésotérique*, il est très normal que son exposition ne se développe pas dans les livres exotériques. La mystique chrétienne a d'antiques Docteurs, le Décret de Gratien n'en souffle mot. Mais, spécialement pour le Talmud, l'affirmation est fausse.

On vient de voir que les Initiés à la Doctrine *ésotérique* « murmuraient ». Nous avons précédemment noté ce trait. On le trouve dans le Talmud, comme dans le Zohar, lorsqu'il est question de la tradition secrète. Le passage du traité *Haguiga* 14b qui s'y rapporte sera amplement et textuellement reproduit plus bas.

Le Rationalisme juif ne peut renier la tradition *ésotérique* — nous parlons du fait de son existence — transmise par ses Pères. Benamozegh insiste avec raison qu'en maintes occasions le nom de *Hochmah* est manifestement, dit-il, employé par

1. Fabre d'Envieu : *Le livre du prophète Daniel*. T. II, 1<sup>re</sup> p., p. 112.



le Talmud dans le sens de *doctrine ésotérique*. A quoi feraient allusion, sinon à une doctrine secrète les expressions de *Sithré Thora* (*Hag.* 13) et de *Razè Thora* (*Ab.* VI, I) (1) ? Le rabbin de Livourne, qui s'est heureusement efforcé dans sa *Bibliothèque de l'Hébraïsme* — article : *Théosophie*, p. 9 — d'établir l'antiquité de la Kabbale, en vient à s'écrier : « Quant à l'existence d'une doctrine transmise secrètement dans le Talmud, nous sommes si riches de preuves qu'il n'y a pas besoin de glaner les plus faibles traces (2). » La *Jewish Encyclopedia* partage cette manière de voir. Elle s'exprime en termes qui rappellent ceux de Benamozegh, dont la science générale, malgré certaines vues systématiques, est reconnue par tous ses coreligionnaires. « Relativement aux temps talmudiques, dit la *Jewish Encyclopedia* à propos des doctrines kabbalistiques, les termes de « Maasé Mercabah » et de « Maasé Bereschith » indiquent clairement la nature midraschique de ces spéculations. Elles sont réellement fondées sur la *Genèse* I, et sur *Ezéchiel* (I, 4-28), tandis que les mots de « Sitré Torah » (*Hag.* 13 a) et « Razé Torah » (*Ab.* VI, 1) indiquent leur caractère de doctrine secrète (3). »

Le rabbin de Livourne était un enthousiaste partisan de la Kabbale. La question n'est pas là. Avait-il, oui ou non, scientifiquement, raison ? Or, des hébraïsants les mieux pondérés, unissant le savoir à la bonne foi, ne tiennent pas un autre langage que lui. Nous venons de relater l'aveu de la *Jewish Encyclopedia*. Mais, récemment, Husik, professeur de philosophie en Pensylvanie, affirme à son tour : « L'idée que la Bible possède un sens ésotérique en outre de son sens littéral a sa source dans le Talmud lui-même. Il se réfère à une doctrine mystique de la Création désignée par « Maasé Bereschith », et une doctrine du divin char appelé « Maasé Mercabah ». Cet auteur ajoute — et nous examinerons ce qu'il en est — : « l'exacte nature de cette doctrine n'est plus connue depuis que le Talmud

1. Benamozegh, *Storia degli Esseni*, p. 25.

2. La *Bibliothèque de l'Hébraïsme* (recueil de manuscrits de Benamozegh) a été malheureusement rédigée en français. L'auteur n'avait pas un suffisant usage de cette langue. Sa pensée arrive à être incompréhensible.

3. Art. *Cabala*, dans la partie rédigée par L. Ginsberg. Cf. l'art. *Gnosticism* de la même Encyclopédie.

a défendu la révélation de cette doctrine mystique, si ce n'est aux initiés... mais il est évident que les noms de ces doctrines montrent qu'elles se rapportent à l'histoire de la Genèse et à celle du divin char d'Ezéchiél (ch. I). D'ailleurs la Halaka et l'Agada sont pleines d'interprétations de textes bibliques qui sont éloignées du sens littéral, et qui ont peu de rapport avec le contexte (1). »

Après avoir cité quelques aveux, aussi rares que loyaux, abordons les textes précieux du Talmud, en témoignage de l'ancienneté de la Kabbale. Il importe toutefois de ne pas oublier ce qu'Emm. Deutsh signalait avec raison dans un article retentissant sur le Talmud. Cet orientaliste notait que l'enseignement talmudique est antérieur d'un grand nombre de siècles aux dates où ces recueils furent rédigés. « Les Talmuds n'existaient, écrit-il, que déposés dans la mémoire des Docteurs et par fragments dans les écrits secrets confiés à des académies particulières, non seulement antérieurs de plus de cent ans à la naissance du Christ, mais qui étaient, on le sait, une très ancienne institution du Judaïsme. »

Nous constaterons ainsi que, suivant l'usage des initiations, il était interdit de révéler ces mystères, que certaines conditions étaient requises pour en être le confident : âge, sainteté, science, subtilité intellectuelle... On voilait les vérités sublimes à la foule, au vulgaire des Docteurs. Le Talmud discute même sur les conditions d'après lesquelles un disciple était capable de recevoir les secrets de la Loi. Quel épais scepticisme ne faut-il pas — ou quel violent aplomb — pour infirmer l'existence d'une tradition secrète chez les Juifs anciens!

Dans la discussion talmudique (*Hagh.*, 13a), R. Ami enseigne que pour être digne de recevoir les « secrets de la Loi », il faut être âgé de cinquante ans; d'autres disent qu'il faut être capable de disserter sur tous les points des cinq livres de la Loi (2); être un homme d'influence, c'est-à-dire capable, par

1. Husik, *History of mediæval jewish philosophy*, New-York. 1916. (Introd.)

2. Cette diversité de sentiments, si caractéristique du rabbinisme, explique la raison pour laquelle, dans le Zohar, on voit des enfants, d'un sens intuitif précoce, révéler de grands mystères, ce qui engendre l'admiration des docteurs

sa sainteté et sa considération dans le monde, de protéger son époque dans le ciel, comme R. Hanina ben Dosa, et sur la terre, comme R. Abahou auprès de César; — savoir fixer les embolismes et déterminer les lunaisons; — être à même de rendre pour ainsi dire muets ses auditeurs en parlant de la Loi; — savoir murmurer les secrets de la Loi. A propos de cette dernière caractéristique, le Zohar (I, 32 b) ne manque de dire : « Les Anciens rapportent que lorsque les grands hommes de l'Antiquité étaient arrivés, dans leurs méditations, à considérer ces mystères, ils remuaient les lèvres, mais ne prononçaient pas un mot, de crainte d'être punis s'ils en divulguaient une partie. »

Le passage talmudique est devenu classique, où se trouve établie l'inopportunité des révélations. Les auteurs — se copiant par habitude les uns sur les autres — le citent incomplètement à de rares exceptions près, en ne traduisant pas : « il est défendu de parler des incestes devant trois personnes (1). » La théorie des prohibitions matrimoniales est pourtant d'une souveraine importance dans la tradition secrète. « Le chapitre relatif aux incestes est la quintessence de toute l'Écriture », va jusqu'à énoncer le *Raya Mehemna* (Z., III, 81 a). Replaçons le texte précis sous les yeux du lecteur. « On ne doit pas traiter des unions illicites devant trois personnes, de l'œuvre de la Création (Bereschith) devant deux, ni du Char (Merkaba) devant une, à moins que ce ne soit un sage ou un homme capable de comprendre par lui-même. Quiconque s'enquière de quatre choses, il faudrait mieux qu'il ne fût pas né, savoir : ce qui est en haut (Dieu), ce qui est en bas (la Gehenne), ce qui est en avant (la Création), ce qui est après (les Fins dernières). Quiconque ne révère pas la gloire de son Créateur, il vaudrait mieux pour lui qu'il ne fût pas né. » La guémara de cette mischna (13 z) ajoute : « R. Johanan dit à Eléazar : viens ! je t'enseignerai complètement le « Char ». Celui-ci répon-

inités. Ceux qui tiennent le Zohar pour apocryphe consulteront l'histoire de l'éducation juive avec profit. Ils constateront parité d'anecdotes.

1. On désigne sous le nom d'incestes les mariages illégitimes par raison de consanguinité.

dit : Je n'ai pas encore l'âge. Lorsqu'il eût l'âge, l'âme de Johanan reposait (c'est-à-dire : il était mort). — R. Assi dit à Eléazar : viens ! je te parlerai complètement du « Char ». Eléazar répartit : Si j'en avais été digne, j'aurais reçu l'enseignement de R. Johanan ton maître. »

Tout le chapitre du traité *Haghigha* serait à reproduire comme preuve d'une ancienne tradition ésotérique. Au folio 14b nous lisons : « Rabban Johanan ben Zaccai voyageait monté sur un âne, en compagnie de R. Eleazar ben Arak. Eléazar lui dit : Maître, parle-moi du « Char ». — Ne t'ai-je pas enseigné, répliqua Johanan, qu'il ne fallait pas en parler à une seule personne, à moins que ce ne soit un sage ou un intuitif ? — Eléazar reprit : « Maître, permets-moi de causer d'une chose que tu m'as apprise. — Parle ! — Aussitôt Rabban Johanan ben Zaccai mit pied à terre, s'enveloppa et s'assit sur une pierre sous un olivier. Eléazar lui dit : Maître, pourquoi descendre de ton âne ? — Johanan répondit : Serait-il possible que tu approfondisses la question du « Char », que la Schekhina (la Présence divine) fût avec nous, que les anges nous accompagnassent et que je restasse sur mon âne ? — R. Eléazar ben Arak développa sa pensée relativement à la question du « Char ». Alors un feu céleste descendit, entourant les térébinthes des champs. Et les arbres entonnèrent un cantique. Quel cantique ? Louez le Seigneur de la terre, etc... (Ps. CXLVIII, 7-9). Du milieu du feu un ange s'écria : « Tel est le sujet du « Char ». Rabban Johanan ben Zaccai se leva et, embrassant R. Eléazar, lui dit : Béni le Seigneur d'Israël, qui a donné à Abraham notre père un fils qui sait agir sagement, approfondir et exposer la question du « Char ». L'un parle bien, mais agit mal ; d'autres agissent bien, mais parlent mal. Tu parles et agis bien. Béni sois-tu, Abraham notre père, dont Eléazar ben Arak descend ! »

La simple lecture de ce texte, son obscurité et sa bizarrerie évidemment préméditées, suggèrent immédiatement l'idée que nous sommes en présence d'une littérature spéciale, unique en son genre, autant pour le sujet que pour l'expression. Cette opinion se fortifiera à la lecture d'autres passages extraits du

même traité, si important d'ailleurs pour notre actuelle préoccupation. En voici un qui offre un curieux exemple de controverse rabbinique, étrange pour l'esprit occidental. Plusieurs docteurs discutent sur le « Char » ou plutôt sur les versets du livre d'Ezéchiel qui constituent son énoncé. Où les exégètes arrêteront-ils leur examen, à tel mot ou à tel autre ? Des maîtres de Pumbedita, initiés au mystère de la « Création » vont trouver R. Joseph qui n'ignore rien du mystère du « Char », et voudraient qu'il leur en donnât une explication complète. Après un échange de vues sur ces deux catégories de sujets ésotériques — *Création* (Bereschith) et *Char* (Merkabah) — quelqu'un émet une difficulté. — Jusqu'où atteint le sujet du « Char » ? Rab affirme qu'il s'étend jusqu'au dernier *Va-era* (et je vis) c'est-à-dire jusqu'au vers 27. Mais R. Isaac est d'avis qu'il s'arrête au mot *haschmal*. D'autres prétendent que ses limites sont marquées par les deux *Va-era*. Suivant l'un ou l'autre avis, l'on étudie complètement l'une ou l'autre partie, après quoi le maître doit transmettre seulement les « premiers éléments », destinés à être approfondis au cas où le disciple est un sage et un intuitif. Mais comment enseigner le « haschmal » ? Il faut, en effet, se rappeler l'histoire de l'enfant qui s'était permis d'étudier le « haschmal ». Un feu le consuma. Il n'avait pas atteint l'âge requis. »

S'il n'était pas question d'une doctrine secrète dans un tel passage, de quoi s'agirait-il ?

Le danger concernant les spéculations sublimes n'était pas seulement causé par l'insuffisance de l'âge. C'est ainsi que l'histoire rapporte que quatre personnes « montèrent au Pardès » (1) : Ben Azai et ben Zoma, Elischa ben Abuya et Akiba. Le premier en mourut, le second devint fou, le troisième « coupa les plantes » (c'est-à-dire devint hérétique). Il n'y eut que Ribbi Akiba qui, après avoir contemplé, mourut en paix. (*Hagh.*, 14 b).

Sans doute, il n'est question, dans ces textes talmudiques que d'allusions à certaine doctrine ésotérique, mais ces allusions

1. Cette expression signifie s'occuper des mystères divins.

sont quelquefois assez développées pour révéler qu'il existait chez les Maîtres d'Israël tout un ensemble doctrinal d'une nature identique aux doctrines kabbalistiques, telles que nous les connaissons. C'est ainsi que le Talmud parle de Bezalél qui savait combiner les lettres au moyen desquelles le monde a été créé (*Berach.*, 58a). Il parle des « Lois de la Création ». L'encyclopédie rabbinique contient, d'autre part, — rarement mais suffisamment pour contredire les négateurs — des passages substantiels qui expriment quelques données de la tradition mystique. Certains Talmudistes et les Kabbalistes appartiennent à la même famille, ils ont une même manière de penser et de parler. Si la Kabbale est plus riche en symbolisme et en formules, les textes talmudiques et ésotériques présentent une identité générique de procédés exégétiques et de symboles. Qu'on en juge par ce nouvel extrait de *Haguiga* (ch. II) dont nous emprunterons avec intention la traduction à Moïse Schwab.

« R. Yona dit au nom de R. Lévi : le monde a été créé par la lettre ב (B); comme elle est fermée de trois côtés et ouverte d'un seul, de même on ne devra pas scruter ce qui est au-dessus ni ce qui est derrière « seulement à partir de la création du monde ». Si l'on demande à cette lettre qui l'a créée, elle semble montrer par une pointe sortant de l'angle supérieur de la lettre précédente : א (A); celle-ci est l'initiale d'un nom qu'elle semble désigner par une pointe : l'angle d'en bas, savoir le mot *Adon*, ou le nom du Seigneur Dieu. Selon d'autres, la Création a eu lieu par la lettre B, initiale du mot *Berakha* (bénédictio) et non par la lettre A, parce qu'elle est l'initiale du mot *Arira* (malédiction). Or, la Providence a dit : je créerai le monde par un B, ses futurs habitants ne seront pas livrés à la crainte qu'il ne puisse subsister, en raison de ses auspices de malédiction; mais puisqu'il est créé par un B; initiale de Bénédiction, peut-être subsistera-t-il. R. Abahou dit au nom de R. Yohanan : les deux mondes ont été créés par deux lettres, le monde actuel et le monde futur, l'un par ה, l'autre par י, puisqu'il est dit (*Isaïe*, XXVI, 4) : Car par יה (Dieu), l'Eternel, *rocher* (formateur) *des mondes* (1). On ne

1. Il y a un jeu de mots entre צור (rocher) et צייר (il a formé).

sait pas laquelle de ces deux lettres doit être attribuée comme origine à chacun de ces mondes; mais de ce qu'il est écrit (*Genèse*, II, 4) : *Voici les générations du ciel et de la terre lorsqu'ils furent créés*, **בְּהִבְרֵאם**, on décompose ce dernier mot, et l'on dit : par **ה** il les a créés, c'est donc par cette lettre (Hé) qu'a été créé ce bas monde, et le monde futur l'est par un **י** (I). Comme la première est ouverte par en bas, c'est une allusion à ce que les habitants de la terre ont pour destination de descendre au Schéol (tombe). Cette même lettre a au sommet supérieur une pointe angulée, pour désigner que les humains, après être descendus, pourront remonter; et elle a une ouverture de chaque côté par allusion à la porte ouverte de toutes parts au repentir. La lettre **י** est courbée; c'est un indice que les habitants de la terre devront se courber, selon les mots (*Jérémie*, XXX, 6) : *tous les ouvrages seront bouleversés par la jaunisse* (courbés par la honte). Lorsque David sut tout cela, il entonna ses louanges par deux lettres, comme il est dit (*Ps.* CXIV, 1) : *Alleluia*, **יהי**, louez; *Serviteurs de l'Eternel, louez, le nom de l'Eternel*. R. Juda Nacia (le Naci) demanda à R. Samuel ben Nachman : pourquoi est-il dit (*Ps.* LXVIII, 5) : *Exaltez celui qui chevauche dans les nuées* (au ciel), *par son nom de יהי*, et *réjouissez-vous devant lui*? Il n'y a nul endroit, lui répondit R. Samuel, qui n'ait un préposé à l'entretien de la vie, **יְהוָה**; et celui qui est préposé à la vie de tous, c'est la Providence, car **יְהוָה** (l'Eternel) est ton nom. »

De semblables textes talmudiques rendent impossible toute dénégation relative à l'existence d'une tradition ésotérique. Cette page aggadique — qui implique un enseignement (doctrine et méthode) sur les mystères suprêmes — est identique à maintes pages du Zohar. Les adversaires de la Kabbale, ceux qui la voient fleurir comme une merveille spontanée et délétère au Moyen Age, gardent obstinément les yeux fermés sur de tels passages. De plus, à les connaître, il serait difficile de soutenir que l'*alphabet* de R. Akiba date pour le fond comme pour la forme de l'époque gaonique. Quant à ceux qui se livrent aux études patristiques, ils comprendront ce que veut dire St. Jus-

lin à Tryphon, lorsqu'il reproche aux Juifs leurs minuties symboliques sur les lettres : « Vos maîtres, dit-il, recherchent avec un soin religieux pourquoi un *alpha* fut ajouté au nom primitif d'Abraham et un *rau* à celui de Sara (1). »

Les prescriptions religieuses apportent des preuves innombrables d'une doctrine occulte. Est-ce simple hasard que, dans le Pentateuque, il y ait quarante-trois versets où se trouve le Tétragramme composé avec la première ou la dernière lettre des mots, et qu'il soit recommandé de réciter ces versets à plus haute voix ? Quelque sens spécial — idée mystique — n'y est-il pas attaché ? A la récitation du « Schema », pourquoi est-il enseigné de prolonger le son du *daleth*, lettre qui précisément est écrite majuscule ? Pourquoi la première lettre, *schin*, de cette profession de foi est-elle également orthographiée majuscule ? Un sens intellectuel est attaché à ces particularités. Le Schema est notamment pour les Rabbins — les rabbinistes deviennent tous ésotéristes à cette occasion comme pour tant d'autres — le motif de multiples explications mystiques. Ils ont remarqué que la réunion de ces deux lettres, *ayn* et *daleth*, forme le mot **עד** (*ed*), *témoin*. Israël a le devoir, énonce la tradition orthodoxe, de donner un *témoignage* constant de l'unité de Dieu. Cette idée de témoignage est relatée dans le Zohar (II, 160 b, sect. *Theroumà*) : « Le « Schema », du verset : « *Ecoute Israël, Jehovah Elohenou Jehovah est Un* », indique l'union parfaite, l'union de ce qui est en haut et de ce qui est en bas. Aussi convient-il à l'homme d'être prêt à l'heure fixée pour la récitation du Schéma, afin de proclamer l'unité du Nom du Saint, béni soit-il, et de se mettre sous le joug du royaume du ciel. Et à l'heure où l'homme reconnaît le royaume du ciel et s'y soumet, la Schekhina (la présence divine) vient et se pose sur sa tête, l'assiste en sa qualité de *témoin*, car elle témoigne devant le Roi sacré que cet homme proclame son unité en haut et en bas deux fois par jour. C'est pourquoi la

1. On consultera avec intérêt Alting sur les significations symboliques de ces deux noms, d'après les Rabbins (V. *Opera omnia*, t. V). Le cinquième tome des œuvres complètes d'Alting contient notamment un important traité sur l'exégèse du mot « Schilo ».



lettre *ayn* du mot « Schemà » et la lettre *daleth* du mot « Ehad » s'écrivent plus grandes que les autres lettres pour faire ressortir le mot « ed » (*témoin*); car la Schekhina témoigne de cet homme devant le Roi sacré. »

Le Zohar dit ailleurs (I, 12a) : « Il faut appuyer sur *Un* (ehad) en prolongeant la voix pendant une durée pareille à celle qu'il faut pour prononcer six mots. » Puis il ajoute : « C'est sur la lettre finale du mot « Ehad » qu'il faut appuyer; car la lettre *daleth* (ayant la valeur numérique de quatre), indique les quatre directions des fleuves qui témoignent de l'unité des six directions célestes. C'est pourquoi la lettre *daleth* du mot « Ehad » est, dans ce passage, plus grande que les autres. »

Le Zohar dit aussi (III, 263a) : « Le mot Schema finit par un *ayn* plus grand pour indiquer qu'il renferme les 70 noms sacrés. » Et s'élevant sur le plan des spéculations mystiques le Zohar dit encore (I, 262b, *Sithré Thora*), toujours au sujet de la récitation du Schémâ, par laquelle l'homme déclare l'unité parfaite de Dieu : « Lorsqu'on prononce le mot « ehad » on doit penser que l'*aleph* désigne le premier degré de l'essence divine qui est le plus mystérieux et le plus profond de tous. Le *heth* désigne les huit degrés supérieurs formant l'échelle entre la Sagesse suprême et le Juste. Le *daleth*, qui s'écrit dans le Pentateuque plus grand que les autres lettres, désigne la « communauté d'Israel », qui est le partage de David appelé « pauvre et indigent », lorsqu'il s'unit aux deux degrés suprêmes de l'essence divine symbolisés par l'*aleph* et le *heth*. »

Le symbolisme du Schémâ est multiple. Puérilités kabbalistiques! s'écrieront les adversaires de la Kabbale; rêveries sans rapport avec le Judaïsme orthodoxe! — Vaine dénégation. Les auteurs les plus orthodoxes, ceux que les Juifs respectent comme les canonistes de la tradition sont aussi bien épris de ces « chimères ». L'un de ces théologiens, Kôlbo, dit qu'il faut prolonger le *daleth* de « ehad » pour indiquer « le royaume dans le ciel et sur la terre et dans les quatre parties du monde » (1). Discutable ou non, la question n'est pas là — il

1. *Halaka Keriath schema*, c. X, c. III.

s'agit de faits, les rationalistes devraient se le rappeler — ce théologien formule une raison traditionnelle d'une particularité traditionnelle d'une religion éminemment traditionnelle. La chose ne laisse aucun doute, d'autant plus qu'un livre essentiellement classique chez les Juifs, le *Baal ha-tourim*, énonce à son tour : « Le *daleth* (ד) du mot « ehad » est majuscule pour démontrer qu'il désigne le Règne dans le ciel et sur la terre, et dans les quatre parties du monde. Et aussi pour ne pas le confondre avec le *resch* (ר) (1). »

Extravagance kabbalistique ? Infiltration superstitieuse ? — Non pas. D'abord, cette infiltration, d'où serait-elle dérivée ? Les Antikabbalistes pourraient-ils citer la religion étrangère, à laquelle les Juifs ont emprunté ces bizarreries symboliques, incorporées dans le Talmud, enseignées jusqu'à nos jours ? Nous lisons, en effet, dans un opuscule moderne, *l'Encens du cœur*, par S. Hallel, destiné à la jeunesse des écoles israélites : « Les lettres *ayn* et *daleth* sont relevées en majuscules et forment le mot *ed, témoin*, pour dire qu'Israël doit toujours donner, de cette vérité illustre, un témoignage public et solennel, et la proclamer à haute voix selon l'expression d'Isaïe (XLIII, 10). Cette vérité doit être proclamée à haute voix, et malgré les ennemis qu'elle pourrait nous susciter, nous devons nous en glorifier, selon cette autre expression d'Isaïe (XLV, 5) et (*Ibid.*, V, 8). » Le maître d'école continue : « Buxtorf, dans son *Commentarius Massorethicus*, s'exprime ainsi : « ד in voce אהר in illustri sententia atque שבע in voce שמע ad excitandos animos ad magnæ istius doctrinæ considerationem. » Cette proclamation solennelle du monothéisme se termine par le mot אהר sur lequel l'on appuie en se couvrant les yeux par la main (usage de R. Juda hanassi, *Berachot*, 13) afin d'écarter toute pensée mondaine pour pouvoir faire la méditation suivante :

- « 1<sup>o</sup> א indique que Dieu est une unité absolue;
- « 2<sup>o</sup> ה indique que la toute puissance est au-dessus des sept cieux (*Haghigh.*, 12 b);
- « 3<sup>o</sup> ר que Dieu gouverne les quatre côtés de l'univers. »

1. Cela donnerait *aher*, *autre*: ce qui équivaldrait, dans le Schemâ, à dire : Yehovah Elohenou Yehovah est un autre Dieu.

Tel est donc l'enseignement d'allure catéchistique, si l'on veut bien permettre ce mot, depuis l'Antiquité. C'est celui que nous retrouvons formulé dans la Kabbale (1). Les adversaires de cette tradition cherchent vainement à la désolidariser d'avec le Judaïsme officiel. La passion qu'ils y mettent ne rendra pas leurs efforts plus efficaces. Il faudrait absolument ignorer le tout du Judaïsme pour les suivre. Eh quoi! dirons-nous aussi, en songeant qu'ils ont cherché au moins à rajeunir la naissance de la Kabbale : telles raisons liturgiques, tels motifs attachés aux gestes, aux modulations, aux graphismes auraient été inventés, et même imposés, pour être précis, à l'universalité juive par quelques fantaisistes, à l'époque où il n'y avait plus de temple, où beaucoup de règlements étaient devenus inutiles. Toute une législation mystique élaborée en des âges de prescriptions périmées, pour des rites inappliqués et inapplicables!

L'observation que faisait un rabbin moderne, partisan de la Kabbale, à propos de la tradition orale considérée en général, garde toute sa valeur. « Rien ne prouve le fait de la coexistence de la tradition (de la révélation orale avec la révélation écrite), que la croyance même à la tradition : Une nation entière n'oublie pas tout à coup son code religieux, ses principes, ses lois, les cérémonies journalières de son culte, au point qu'on puisse facilement lui persuader qu'une doctrine nouvelle, présentée par quelque imposteur, soit la seule et véritable explication de sa loi dont elle aurait toujours déterminé et réglé l'application. D'ailleurs la Sainte Ecriture représente souvent les Israélites comme un peuple revêché, impatient du joug religieux, et n'est-ce pas leur attribuer un excès de docilité; une trop grande condescendance, une obéissance aveugle, que de supposer qu'ils aient subitement consenti à se soumettre à des innovations gênantes, rigoureuses, qu'un beau matin on aurait

1. Dans sa *Synagoga Judaica*, c. 5, Buxtorf prétend que c'est en souvenir de la récitation du Schéma par Akiba martyrisé que les Juifs récitent « ehad » en appuyant sur le dalet. Les Juifs ont pu ajouter une idée de plus, celle du souvenir de leur glorieux docteur mort pour sa patrie, et qui expira, dit-on, en prononçant ce mot comme symbole de sa foi monothéiste. Mais on l'a vu, à ne consulter que le Talmud, les rabbins ont attaché aux lettres de « ehad » différents sans mystiques.

voulu leur imposer? Une telle supposition se détruit d'elle-même, et l'on est obligé de reconnaître que la tradition n'a pas été une innovation nouvelle, mais que la naissance en remonte à l'origine de la religion; et que transmise de père en fils comme la parole de Dieu, elle vivait dans le cœur du peuple, s'identifiait avec son sang et était toujours considérée comme une autorité inviolable (1). »

Nous remarquons une identité de conceptions, d'expressions symboliques entre les écrits kabbalistiques et les écrits talmudiques et midraschiques. Cette identité prouve l'antiquité du vocabulaire mystique et sa persistance à travers les âges. Le « rideau céleste » est une expression maintes fois employée par le Talmud (cf. par ex. : *Berachoth*, c. III, 3) et dans les Midraschim pour indiquer, comme dans le Zohar et les livres kabbalistiques, les « divins secrets ». Les « eaux d'en haut » sont mâles, les « eaux d'en bas » femelles, dans le Zohar comme dans le Talmud (*Berach.*, c. IX). A ce sujet la doctrine est identique. Le Zohar dit (I, 46 a) : « Ce sont les eaux d'ici-bas qui appellent celles d'en haut, telle une femelle appelant le mâle, car les eaux d'en haut sont mâles et celles d'en bas femelles (2). Le Talmud (*Bab. metz.*, 74 b; *Haguig.*, 15 ) et le Zohar disent tous deux : « Tout ce que Dieu créa en ce monde, il le créa mâle et femelle. Pour le Zohar, comme pour le Talmud, les deux *Jodim* de יוֹדִים, vaiitzer (*Gen.*, II, 7), symbolisent les deux impulsions, bonne et mauvaise, qui sollicitent la nature humaine (*Z.*, III, 46 b, I, 275, *Berakh.*, f. 61, 1). Le Midrasch, les commentateurs produiront des sens différents, l'on rapportera ce symbolisme littéral à Adam et Eve, à la terre et aux cieux, à ce monde et au monde à venir, il s'agit toujours d'une même sorte d'exégèse. Dieu a, d'après le Talmud (*Haghig.*, 14 a), deux trônes, l'un pour la Justice (Rigueur), l'autre pour la Miséricorde (Clémence). Cette combinaison de la Rigueur et de la Bonté est une des bases fondamentales de la doctrine kabbalistique; le Zohar en parle constamment.

1. S. Klein, *Le Judaïsme*, p. 10.

2. Cf. *Pirke d'Rabbi Eliezer*, V. XXIII et *Eth. Enoch.*, 1. 8.

C'est par une *rosée* mystique que s'opérera la résurrection des morts. Telle est la croyance traditionnelle, talmudique et kabbalistique (Talm. Jer. *Berach.*, c. V, *Hag. Babl.*, 12*b*; Z. I, 30*b*); la liturgie consacre cette croyance. Elle est fondée sur Isaïe (XXVI, 19) : « Tes morts revivront; mon cadavre se relèvera. — Réveillez-vous, réjouissez-vous, vous qui dormez dans la poussière. — Ta rosée est une rosée de lumière qui renverse le royaume des ombres. » Par l'expression de « rosée de lumière », l'Écriture fait allusion à la rosée qui ressuscitera les morts, car cette rosée émane de l'Arbre de vie dont la rosée ne cesse de vivifier le monde (Z. I, 30*b*). Ce symbolisme, disons-nous, est consacré par la liturgie; dans la prière *Amidah*, la rosée ou la pluie sont mentionnées à propos de la résurrection...

Les exemples seraient innombrables qui permettraient d'affirmer que le procédé kabbalistique était un mode classique d'enseignement chez les Juifs. Les signes, les caractères, la citation constante des versets bibliques, étaient un *appui* pour aider la mémoire. Les rabbins appelaient cette méthode « simple appui ». C'est ainsi qu'à propos du Schema où le *ayn* et le *daleth* majuscules forment, comme nous le savons, le mot *ed*, témoin, l'on rappelle le texte scripturaire : « Dieu est le témoin d'Israël. » (Isaïe, XLIII, 10; *Malachie*, III, 5.) — Puérilité ? Non, méthode ! Isaac Aboab, rabbin du x<sup>e</sup> siècle, s'exprime formellement : « Les Anciens, bien qu'ils connussent, par la tradition, la manière d'observer les prescriptions et les ordonnances de la loi écrite, s'appliquaient à prouver ce qu'enseignent les interprétations orales, soit par la lettre du texte, soit par l'un des treize arguments, ou en disant : Le texte est un *simple appui* (1). »

Mais voici un exemple intéressant de cette méthode où le

1. Lorsqu'on prétend que les Kabbalistes déduisaient un sens mystique d'après le texte biblique on est dans l'erreur. Un tel raisonnement rappelle celui de certains canonistes chrétiens qui, s'efforçant de tout prouver autant par l'Écriture que par le syllogisme, établissaient la doctrine d'après laquelle l'hérétique doit être brûlé par ce texte de saint Jean XV, 6 : « Celui qui ne demeurera pas en moi » sera jeté dehors comme un sarment, il se desséchera, on le ramassera pour le jeter au feu, et il brûlera ». — Dans son *Histoire de la Bible*, p. 168, le Grand rabbin Wogue observe que citer le texte biblique pour les talmudistes

texte biblique est de « simple appui ». Il s'agit des sept préceptes Noachides. Le verset qui, traité kabbalistiquement, en est le mémorial, le « signe », est celui de *Genèse*, II, 16 : « Et l'Eternel Dieu commanda à Adam; disant : Tu mangeras de tout fruit du jardin. » A chaque mot du texte l'on reliait artificiellement un des préceptes Noachides, et le verset tout entier devenait le mémorial renfermant implicitement les sept préceptes.

1° Le mot *Eternel* rappelle le précepte de ne pas profaner le nom de Dieu, qui évoque par antiphrase *Lévitique*, XXIV, 16 : Et celui qui blasphème le nom de l'*Eternel* mourra.

2° Le mot *Dieu* est relatif à la défense de l'idolatrie, qui évoque *Exode* XXII, 27 : Ne méprise pas *Dieu* (1).

3° Le mot *commanda* se rapporte au précepte concernant les jugements, qui évoque *Genèse*, XVIII : Je sais qu'il *commandera* à ses enfants et à sa maison après lui de garder la voie du Seigneur et de faire justice et jugement;

4° Le mot *Adam* est relatif à la défense de répandre le sang, qui évoque *Genèse*, IX, 6 : quiconque versera le sang de l'*homme* (ha-Adam);

5° Le mot *disant* convient à ce qu'on appelle la « révélation des nudités », c'est-à-dire la défense des unions illégitimes. Il évoque *Jérémie*, III, 1 : Si un homme laisse aller sa femme, etc.;

6° Le mot *tu mangeras* se rapporte à la défense de ne pas manger de chair coupée de l'animal vivant. Il rappelle *Genèse*, IX, 4 : Vous ne *mangerez* pas de chair avec son sang.

Enfin 7° de *tout fruit du jardin* est relatif à la défense du vol. L'expression remémore *Lévitique*, VI, 5 : De *toute chose* dont quelqu'un aura juré fausement.

est un rappel. « Si (ce passage) ne prouve pas la chose, il peut servir à la rap-  
peler). »

1. On remarque que le commandement de la *bénédiction* évoque le verset qui défend la *malédiction* du nom divin, n'y aurait-il pas une analogie avec le commandement relatif à la défense de l'idolâtrie et le verset qui enseignait de ne pas mépriser les Elohim (les Dieux, les chefs des autres nations)? D'après Josèphe (*Antiq.*, I. IX, C. 8, § 10) il semblerait que l'idée de « Dieux étrangers » était quelquefois appliquée à ce pluriel. L'interprétation serait très conforme au précepte et signifierait : « méprise les Elohim » (dieux). Nous soumettons le problème aux compétences.

On se rend compte des motifs pour lesquels les rabbins intercalent perpétuellement des citations de l'Écriture dans leurs discours, et qui paraissent fréquemment en rompre le fil, y introduire je ne sais quel désordre qui va jusqu'à lui donner une allure de divagation (1). Cette méthode semble incohérente à des esprits occidentaux, parce que nous nous figurons que le texte scripturaire et son explication sont dans le même rapport que l'énoncé d'un problème avec sa démonstration. Le rapport n'est que d'allusion subtile et maintes fois perceptible seulement dans la langue originale. Les rabbins ne divaguaient pas.

Afin de poursuivre la confrontation du Rabbanisme soit dans sa forme talmudique et midraschique, soit dans sa forme kabbalistique, voici un exemple tiré du Zohar où le texte biblique sert de « point d'appui ». L'exemple est absolument identique à celui des préceptes Noachides. « Et Jehovah Elohim fit ce commandement à l'homme et lui dit : Mangez de tous les arbres du Jardin; mais ne mangez point de l'arbre du Bien et du Mal. Car en même temps que vous en mangerez, vous mourrez. » La tradition nous apprend que le mot commandement désigne l'idolâtrie; Jehovah désigne le *blasphème*; Elohim, le *désir de justice*; à l'homme, le *meurtre*; et lui dit, l'*inceste*; de tous les arbres du jardin, le *vol*; mangez, la *chair coupée de l'animal* vif. (Z., I, 35 b).

Si l'on hésitait encore de croire que cette méthode d'« appui » était classique chez les Juifs, nous joindrions à la déclaration précitée d'Aboab celle d'un autre rabbin, Schimschon ben Abraham qui la confirme : « L'intention de nos sages dans leur Midraschim est de les appuyer par les citations de l'Écriture de peur qu'ils n'oublient, mais ils ne s'imaginent pas que ce soit l'explication de ces passages des Écritures. » Ceci dit, chacun pourra apprécier à quel point il est légitime de reprocher au Zohar, comme ses adversaires le font spirituellement, l'apparente incohérence de son commentaire en relation supposée avec un verset de l'Écriture. Quel démon les pousse à

1. J.-B. Carpzov donne une saine appréciation motivée de ce procédé scolastique dans une longue note au *Jus Regium Hebræorum* de W. Schickard. Leipzig, 1674, p. 333. — Jehouda Hallevi, *Cousari*. P. III, ch. LXXXIII.

étaler sans cesse leur déficience d'érudition rabbinique ?

Que ce soit la méthode exégétique, que ce soit le langage symbolique, il y a donc une identité établie par la comparaison des écrits de la Kabbale avec les écrits talmudiques et midraschiques, auxquels se joignent naturellement ceux des commentateurs. Cette identité montre que les uns et les autres font partie d'un ensemble, mais qu'ils se placent à différents degrés scientifiques et mystiques suivant les aptitudes. Elle prouve de nouveau l'antiquité d'une tradition spirituelle, du langage symbolique qui lui est essentiel et son évolution à travers les siècles, jusqu'à nos jours.

L'on ferait un gros dictionnaire comparatif d'expressions extraites de la littérature talmudique et kabbalistique. Citons un exemple. *Porter le joug du royaume des cieux* ou *porter le joug de la loi* signifie pour le Zohar (III, 33) : « Servir le Seigneur avec crainte et tremblement. » Or, dans le *Pirké Aboth* (c. 3), il est dit : « Celui qui se soumet au joug de la religion est vraiment libre; celui qui secoue ce joug devient l'esclave du monde et des grands. » Et dans le Talmud (*Schebouoth*, 13, 1) il est dit : « Le jour de la Réconciliation efface tous les péchés que l'on a pu commettre contre la Loi, soit par omission, soit par transgression. Il faut excepter le pécheur qui repousse le *joug de la Loi*, etc. » Repousser le « joug de la Loi », c'est apostasier, ajoute la glose (Jarchi). Inutile d'ajouter qu'un talmudisant sait également le sens de l'expression « détruire les plantes », etc...

La Kabbale est l'intellection mystique — la gnose — de la tradition orthodoxe chez les Juifs, d'une part; la doctrine ésotérique de l'époque mischnique a été, d'autre part, la doctrine connue au Moyen Age sous le nom de Kabbale. Les textes le montrent, le rituel le prouve, la méthode exégétique le certifie — le chapitre spécial sur les « procédés de la Kabbale » dissipera les derniers doutes —, la biographie rabbinique enfin surabonde en ce sens.

Que dit-on d'un Iohanan ben Zaccai ? Il était le plus petit parmi les disciples d'Hillel l'Ancien, le plus estimé était Iouthan ben Uziel. A l'exemple de nombreux docteurs contem-



porains, il avait étudié les mystères de la Kabbale. Un hébraïsant — d'une érudition suffisante — l'avoue en termes formels (1). Lorsque les controverses entre Gamaliel et les docteurs rivaux de Yabné éclatèrent, il fonda une école à Lydda où son enseignement eut un caractère mystique. Or Iohanan ben Zaccai n'est rien moins considéré, avec raison, que comme un nouvel Esdras pour sa nation. Ses connaissances auraient été variées, même si l'on ne croit pas tout ce que le Talmud nous en conte (*Sukka*, 28a). Jugez s'il ne mérite pas une auréole scintillante ce ben Zaccai qui était habile dans l'exégèse de la Loi; en astronomie, démonologie, connaissant l'art d'évoquer les esprits, etc. S'il n'avait pris une attitude politique d'une influence séculaire, il aurait pu se faire qu'un Docteur qui savait le langage des anges de la Présence, celui des oiseaux, fût devenu un simple Siméon ben Iochai aux yeux de la critique rationaliste. Parmi ses disciples, l'on distingue Eliézer ben Hyrcanos surnommé le Grand, que l'on considéra initié qu'il était à la science mystique, comme un thaumaturge. On lui attribue les *Pirkê di R. Eliezer*, et les attributions fixent les réputations (2). Un autre disciple, R. Nehemia ben Hakkané eut le titre de « prince des Mekubbalistes ». N'est-ce pas celui qui, d'après la légende, semblait être né kabbaliste. Car tout enfant, ses conversations roulaient sur les mystères du Divin Nom et les précieuses vérités de la Kabbale tombaient de ses lèvres. La légende n'a-t-elle pas été assez forte pour qu'on attribuât à ce sage des compositions ésotériques? Mais parmi les disciples de Ben Zaccai, le plus illustre est encore cet Eliezer ben Arak, dont nous avons précédemment signalé le goût pour les spéculations mystiques. La *Jewish Encyclopedia* déclare enfin que l'âge de la Gnose juive est garanti préchrétien, par le fait que Iohanan ben Zaccai, né probablement dans le siècle qui précéda le Christianisme, était versé dans cette science qui se rapporte à l'interdiction relative à la discussion sur la « Création » (*Bereschith*) devant deux disciples et sur

1. Cohen, *Les Pharisiens*, t. II, p. 164.

2. Eliézer ben Hyrcanos entretint des relations avec les chrétiens, notamment avec Jacques, on le soupçonna d'être lui-même chrétien.

le « Char » (Merkabah) devant un. Une fois de plus la citation du célèbre texte est incomplète; l'aveu concernant l'antiquité de la Kabbale est moins fréquent. Ajoutons qu'il serait plus intéressant qu'on ne le suppose d'étudier la biographie historique et légendaire des rabbins qui vivaient à l'époque où le monde religieux prit une nouvelle orientation.

Interrogeons cette biographie au sujet des maîtres qui, pour la plupart témérement, « montèrent au Pardès » (1). Malgré que le mariage l'eût apparenté à Akiba, Siméon ben Azaï veut garder sa liberté pour se livrer entièrement à l'étude de la Loi. Son zèle à l'approfondir est tel qu'il devient le héros du merveilleux légendaire qui s'applique à tant de mystiques juifs. Si vertueuse et si savante était sa pénétration de la Loi que les flammes célestes formaient une auréole autour de lui. Ses contemporains l'appellent le *Hassid*, le saint. L'opinion populaire prétendait que rêver de sa personne permettait de supposer que le rêveur était un homme de pieuse pratique (*Berach*, 57 b).

Siméon ben Zoma, son collègue en théosophie est célèbre pour ses exégèses sur le sens mystique de l'Écriture. Il a mérité qu'on le surnommât le « Sage ». Ce que l'on connaît de ses idées indique chez ce maître une certaine hardiesse intellectuelle. Méditant sur la Création, il paraît déduire du texte biblique l'éternité de la matière. Il incline à l'hérésie. « Ben Zoma a mal tourné », proclama R. Joschoua (2). Plus mal encore devait finir le fils d'Abuya. Il mérita par son apostasie d'être appelé « Aher », un autre. L'ambition serait à la base de son reniement. Voyons la légende.

Elle décrit le même phénomène surnaturel que celui précédemment noté lorsqu'il fut question de l'étude mystique de la Loi. Au cours d'une controverse tenue par les savants Eleazar et Ioschoua sur la « Merkabah », les flammes célestes descen-

1. S'occupèrent de spéculations sublimes.

2. La *Jewish Encyclopedia* imagine que l'expression, d'après laquelle l'esprit fut hors de Ben Zoma, indique un ravissement en extase, cela semble peu probable. Le sens général de l'anecdote interdit cette interprétation. Tout ce que l'on sait de ce personnage la contredit également. Du reste, cette expression est classique et nous en avons précédemment donné le sens, au chapitre sur l'Essénisme. Nous y reviendrons ailleurs.

dirent pour les entourer. Etre l'objet de cette divine faveur devint plus tard le rêve du fils d'Abuya. Le voilà donc étudiant la « théologie mystique » dans ce but. Mais l'orgueil, qui l'a engagé dans une voie où il s'est montré de plus en plus présomptueux, lui est néfaste. Cette science ne déroberait-elle pas la révélation de ses mystères aux indignes ? Il chancelle, puis il tombe dans l'abîme. Rêver de sa personne devient un fâcheux présage. Sans doute, l'historiette, que nous avons abrégée, comme beaucoup d'autres historiettes, racontée sous forme d'« exemple moral » n'est pas — avons-nous besoin d'insister ? — à croire littéralement. Nous sommes en Orient. Au surplus, l'on ajoute qu'on l'a vu lire des livres de « Minim », et qu'on l'a entendu citer les poèmes grecs. Cette expression de « minim » désigne-t-elle ici des ouvrages chrétiens ? La chose est plus que douteuse, malgré le fait de l'apostasie. Il est probable que la culture grecque c'est-à-dire païenne, le séduisit et l'éloigna purement et simplement du Judaïsme. Il était devenu un « autre homme ». Ce mot de minim nous inspire une réflexion. S'il s'agit de culture grecque, on voit que les Docteurs juifs, qui s'adonnaient aux spéculations théosophiques, étaient réfractaires aux influences grecques. Si, plus tard, les commentateurs kabbalistiques s'efforcèrent de comparer les dogmes kabbalistiques avec les philosophies étrangères, les Kabbalistes de la période où vécurent Yohanan ben Zaccai, Akiba, se gardèrent de tout contact non-juif. La chose a son importance. Une lecture du Zohar, nonobstant l'opinion contraire accréditée chez les rationalistes, convaincra de la justesse de notre observation.

Au sujet de ben Azai, ben Zoma, ben Abuya, la biographie rabbinique révèle donc que leur pensée était tournée vers la spéculation mystique. Ces docteurs eurent le vertige pour s'être mal engagés dans les sentiers difficiles. Mais l'on devient plus explicite encore pour le quatrième docteur qui s'éleva au « Pardès » : Ribbi Akiba.

Akiba, l'un des maîtres de l'exégèse juive, celui même qui est considéré comme le Père du Judaïsme rabbinique en ce sens qu'il systématisa le Rabbanisme, est encore avec raison

pour les Kabbalistes une des gloires de l'école ésotérique. Des trois Sages qui le formèrent, R. Joshua ben Hanania l'initia aux arcanes de la « théologie mystique ». Le principe de son système herméneutique est que le mode d'expression de la Torah est différent de celui de tout autre livre. Dans la langue de la Torah, rien n'est simple forme, tout est essence. Rien n'est superflu : mot ou lettre. Particule, signe, pointe ou fioriture de lettres, tout a sa valeur et sa raison, exprimant un sens caché. D'après ce Maître, l'honneur du Judaïsme officiel, la Torah est une énigme continue. Si l'on rencontre un *aph* (et), un *gam* (aussi), un *eth* (signe de cas), c'est pour l'interpréter spécialement (*Meghil.*, 19, 2). Il en est de même pour les mots superflus, comme *ak* (ou), *kak* (ainsi), *min* (de). On trouve dans le Talmud (Rosch ha-Schana, ch. I, trad. Schwab, p. 66) un exemple de cet herméneutique.

« A la fête des Tabernacles, la question des eaux sera fixée », dit la Mischna. Ceci exprime l'opinion (contestée parfois) de R. Akiba seul, en ce qu'il dit : la règle relative à la libation de l'eau (lors de l'offre de sacrifice quotidien), le jour de la fête des tentes) est un précepte indiqué (par allusion) dans la Loi; car pour le deuxième jour, il est dit (*Nombres*, XXIX, 19) et *leurs libations*, expression où il y a un M excédent; puis au sixième jour, de *ses libations* (*ib.*, 3), avec excédent de I et enfin au septième il y a *selon la règle* (*ibid.*, 33), avec excédent de M. En reconnaissant ces lettres superflues, on a le mot MaIM (ce qui suffit à justifier l'allusion). »

Cet enseignement, d'après lequel toute forme a une cause ésotérique, est celui que suivit Ribbi Siméon ben Jochai, le « Prince de la Mystique juive ». Il dit à son tour : « Si les hommes connaissaient la Loi, ils sauraient qu'il n'y a pas un mot, ni une seule lettre dans l'Ecriture qui ne cachent un mystère suprême. »

Grætz raconte que la méthode d'Akiba, dont l'application exigeait une intelligence souple et une rare pénétration d'esprit, avait été accueillie avec enthousiasme et avait favorisé le développement de la loi orale. Cet « historien » ne pouvait médire d'Akiba, le plus illustre docteur des écoles palestiniennes, celui

qu'il nomme lui-même « le chef de la nation juive », mais, conformément à son plan, il était urgent au moins de discréditer l'ésotérisme de toutes manières puisque le document historique en fixait ici la date. Il restait à ruiner l'éloge auquel on n'avait pu se soustraire, par la restriction concernant l'admission des théories et des procédés d'Akiba dans la tradition rabbinique. Alors Grætz ajoute aussitôt que la méthode herméneutique de ce Docteur « rencontra cependant des adversaires ». Le but est manqué! N'est-ce pas le même auteur qui avoue d'autre part que les *Halacoth* d'Alfassi furent violemment attaquées de son vivant et puis sont devenues la règle du Judaïsme (1)? En quelle assemblée, parlement, concile, académie, synode, tribunal ou comité, n'y a-t-il pas en effet une minorité? Se figure-t-on que la science scolastique au Moyen Age, l'union de la théologie à la dialectique d'Aristote, a rencontré universelle faveur? Ils protestèrent les Pierre de Celles, les Guibert de Nogent, les Guillaume de Saint Thierry, les Hélinand de Cîteaux et les Pierre le Chantre. Ce dernier comparait les aspérités de la scolastique à des arêtes de poisson; elles piquent mais ne nourrissent point (2). L'intéressant pour nous est dès lors de savoir ce qui fut admis officiellement. L'auteur que nous citons sait mieux que nous-même, modeste et profane chercheur du vrai, la fortune de cet enseignement, à l'usage aussi général qu'héréditaire dont il cherche à ternir l'orthodoxie. L'important est de constater que les principes et les méthodes de la tradition kabbalistique ont pour maître un des coryphées de l'orthodoxie juive, l'initiateur de Siméon ben Johai, et qu'il ne fallut pas attendre le Moyen Age pour les imaginer. Si la critique juive estime aujourd'hui ces principes et ces méthodes aussi puérils qu'extravagants, elle doit au nom de la Science qu'elle importune de ses louanges, consentir à la sincérité de l'aveu suivant lequel l'enseignement scolastique au sein du Judaïsme fut rempli de ces puérilités et de

1. Grætz, *Les Juifs d'Espagne*, tr. fr., p. 176.

2. Ce n'est pas un médiocre sujet d'étonnement de voir que l'ouvrage fameux de Launoy sur les différentes fortunes de l'aristotélisme n'ait pas été repris et achevé jusqu'à nos jours.

ces extravagances. Constatons ce qui a été, ce qui est, regrettons-le au gré de nos convictions, ne cédon pas aux séductions de l'imagination en matière d'histoire.

La légende attribue à R. Akiba la composition du Sepher Yetsirah, ne serait-ce pas le cas de supposer, étant donné la personnalité en cause, qu'il y a quelquefois une part de vérité dans toute légende ? Le Sepher Yetsira, attribué à Akiba, le Zohar à Siméon ben Jochai, ces ouvrages ne sont que des fraudes ? Eh quoi ! le Judaïsme devrait-il sa littérature mystique fondamentale à des charlatans ?

Quoi qu'il en soit, il importe encore de voir le Talmud enregistrer les principes et les méthodes de ce disciple du rabbin Eliezer, la « citerne fermée », célèbre par un esprit traditionaliste, et d'entendre le Judaïsme officiel répéter, d'âge en âge, pour l'édification des fidèles les histoires d'inspiration ésotérique, dont Akiba est le héros. Ainsi, quand Moïse monta au Sinaï, il trouva le Saint, béni soit-il, attachant des « couronnes » aux lettres de l'alphabet. — A quoi, Seigneur du monde, serviront ces broderies, ces enjolivements de lettres ? — Un jour surgira un homme, Akiba ben Joseph, qui de chaque point ajouté à la forme primitive de la lettre sacrée, fera jaillir d'innombrables *halacoth* (inductions et déductions doctrinales). — Je voudrais bien le voir, demanda Moïse. — Retourne en arrière, et tu le verras. Moïse se recula de dix-huit pas, alors il vit et entendit ce grand docteur se livrer à sa méthode d'interprétation. Il n'y comprit rien, ce qui l'affligea, jusqu'au jour où quelque disciple ayant posé au Maître cette question : Rabbi, d'où tirez-vous ceci ? — Le Maître répondit : « C'est une halacha (tradition qui remonte à l'époque de la révélation sinaïtique (*Menahot*, 29 b). »

Écoutons maintenant l'explication de cette aggadah, que donne Michel Weill. « Cette légende, dit-il, ne tend à rien moins qu'à proclamer la filiation de la Loi orale avec la Loi écrite, motivée par ce principe que ce qui n'est pas écrit est sous-entendu. Oui, l'Écriture porte dans ses flancs la Tradition qui, grâce à la nouvelle et profonde exégèse dont Akiba est, sinon l'inventeur, du moins le grand vulgarisateur, fait découler du texte

creusé et fouillé dans tous les sens les cas réels et même possibles qui peuvent être rangés sous une même catégorie, mais en même temps qu'on nous annonce les avantages de cette méthode savante, on tient aussi, ce nous semble, à signaler les inconvénients qui peuvent résulter de ce système poussé à outrance dans la voie de l'exagération dialectique. En nous disant que Moïse ne comprenait pas, on nous avertit qu'elle n'était pas toujours conforme à l'exposition sobre et lucide du grand législateur qui devait se refuser parfois à reconnaître dans cette dialectique subtile la noble simplicité de sa doctrine, mais il ne pouvait en admettre toutes les conséquences qui ressemblent parfois à une débauche d'argumentation plutôt qu'à une donnée exacte de la raison, il trouvait toujours l'expression du principe remontant jusqu'au Sinaï, c'est-à-dire le principe de la libre interprétation mise au service du développement de sa doctrine. C'est dans ces limites que la Tradition partage en quelque sorte l'infailibilité des livres saints (1).

La technique subtile d'interprétation allégorique est la caractéristique de la Kabbale; confrontée avec la tradition rabbinique en général, nous avons recueilli le témoignage de son existence, contemporain des temps Mischniques. Comment pourrait-on s'étonner? Siméon ben Jochai est disciple d'Akiba. Un R. Meïr est le disciple affectionné d'Akiba (R. Siméon ben Jochai se formalisa un jour de ce privilège. Talm. Jér. *Sanhedr.*, 19). Les collègues de R. Meïr le saluèrent du titre de « Maître de l'allégorie » (*Sotah*, 49a).

Si l'on communiquait à quelque personne, ignorante des procès de tendance que les adversaires de la Kabbale instruisent, une page de ce Docteur, pour la rapprocher d'une page soi-disant écrite au Moyen Age, nous nous demandons la différence qu'elle y constaterait. Nous appellerons, en tout cas, l'attention sur un fait qui semble indifférent au lecteur innocent en ces matières, mais dont les conséquences n'échapperont pas aux gens éclairés. D'après la tradition rabbinique, R. Meïr ne lisait pas toujours les leçons actuelles du texte biblique; il n'attri-

1. Mich. Weill, *La Parole de Dieu*, p. 178.

buait pas une autorité absolue aux *neqoudoth*, c'est-à-dire à la ponctuation. La ponctuation ne serait-elle pas décidément aussi moderne que les Antikabbalistes le prétendent ? Ces adversaires ont pour tactique de tout rajeunir dans la question de l'ésotérisme juif ; que, par réciprocité, l'on ne nous accuse pas trop tôt de vouloir tout vieillir, car nous avons l'intention de présenter de plus vénérables ancêtres de la Kabbale, lorsqu'il s'agira d'étudier ses origines profondes.

Pour l'instant, revenons à R. Meïr en donnant un exemple de son allégorisme. « Je vous ai fait marcher tête haute », dit l'Éternel à son peuple (*Lévitiq.*, XXVI, 13). Le mot *komamioth*, קוממיות, est un pluriel. R. Meïr y attachait l'idée qu'à l'époque messianique chaque Israélite aurait 200 coudées. Le mot au singulier valant 100 coudées désigne la hauteur d'Adam. Considérée dans son littéralisme, il est évident que cette allégorie amuse tout le clan des rationalistes, mais en sachant que ce langage symbolique était une manière d'enseigner qu'aux temps du Messie chaque Israélite recouvrerait doublement les privilèges de l'homme avant son péché, manière d'enseigner que l'on fixait par des moyens capables de frapper l'imagination, d'illustrer en quelque sorte la pensée, on se rend compte que sous l'enfantillage de l'expression et sa matérialité se cache une leçon mystique qui a son intérêt. De plus, étant donné cette méthode allégorique employée par un rabbin Meïr, il n'est peut-être pas d'une érudition très sûre, ni d'un jugement très perspicace, de se moquer du *Schiour Qoma* (mesure de l'Être suprême sous mode d'allégorisme anthropomorphe), ni de le prétendre une manifestation originale du mysticisme Gaonique.

Bref, que sont les Docteurs dont nous venons de parler, Akiba, Meïr, Ben Jochai, Ben Zaccai ? Des Pharisiens. Et des Pharisiens colonnes de l'orthodoxie. L'un tenta le dernier effort national pour libérer Israël du joug étranger, il finit par la gloire du martyr, il est entré dans la légende ; un autre fut assez habile en de tragiques conjonctures pour créer en quelque sorte un nouveau Judaïsme ; un troisième R. Meïr est désigné comme la « lumière du monde », disciple de la « lumière du



monde » (Akiba), maître de la « lumière du monde » (Rabbenou ha-Kodesch) (1). Nous verrons ce que fut le quatrième de ces Docteurs, dans un autre chapitre, celui où nous analyserons l'idée messianique chez les Kabbalistes. Etant donné le génie des maîtres de l'orthodoxie juive, que nous a révélé la biographie rabbinique, ne sommes-nous pas autorisé à conclure que la tradition kabbalistique se rattache intimement au Pharisaïsme. Elle est le sens sublime de sa doctrine. Le Pharisaïsme rattache sa Loi orale, comme le Kabbalisme, à la révélation sinaïtique (2). La Kabbale se présente comme le développement de la révélation patriarcale. Le Talmud semble bien témoigner de la même prétention en disant : « Notre père Abraham observa la Loi avant qu'elle fût promulguée. » (*Kiddouch*, c. 4 Mischn. fin., *Yoma*, 28). En somme les Kabbalistes formèrent le corps savant et mystique du Pharisaïsme. Nous ne saurions mieux terminer cet aperçu relatif à la comparaison entre Pharisiens et Esotéristes, ainsi qu'aux témoignages mischniques de l'existence d'une tradition secrète appelée dans la suite « Kabbale », qu'en citant cette observation de S. Klein. Nulle académie ne couronna ce rabbin, mais son jugement est celui de l'orthodoxie synagogale. Son savoir et son érudition ne sont pas contestés. Or, ce sont les jugements orthodoxes qui ont une valeur pour la science et nullement les opinions personnelles, les points de vue dissidents.

« Rien n'est plus facile à établir, écrivait le rabbin de Colmar, que ce fait, savoir : que beaucoup de Talmudistes, *Tanaim* et *Emoraim*, se sont occupés sérieusement de l'étude de la Kabbala. Cela résulte non seulement de ce que les Talmudistes, étant les hommes les plus savants, les plus pieux, les plus considérables, en un mot l'élite de la nation israélite, remplissaient seuls les conditions voulues pour être initiés dans cette science; non seulement de ce que presque tous les interlocuteurs du

1. Cf. Westein, *Nov. Test.*, t. I, p. 292. En réalité, le fait rapporté par Westein, sur une autorité rabbinique, serait inexact. Car Juda le Saint serait né à Tibérias vers 135. Le titre rappelé ci-dessus semble établi sur ce mot légendaire bien connu du Talmud : « Un soleil succède à un autre soleil », pour célébrer la gloire de Meir après la mort d'Akiba. »

2. V. *Pirké Aboth*, C.I.

Zohar sont pris parmi eux; de ce qu'en outre, plusieurs ouvrages kabbalistiques sont attribués soit à Rabbi Nehunia fils de Hakana, soit à Rabbi Akiba, soit à Ismael, etc...; mais nous trouvons encore nommés dans le Talmud beaucoup de ceux qui ont consacré leurs veilles et leurs méditations à cette étude; nous y trouvons encore, ainsi que d'autres ouvrages agadiques composés par des Talmudistes, une foule de passages qui sont du domaine exclusif de la Kabbala; nous ajouterons qu'il n'y a, à ce que nous sachions, aucun procédé kabbalistique dont le Talmud ne fasse pas usage ou au moins mention (1). »

1. Cf. *Le Judaïsme*, p. 32.

## IV

### GÉNÉRALITÉS SUR LE MYSTICISME JUIF

*« Sans l'Idée, et par conséquent sans l'admission d'une doctrine acroamatique qui la contienne d'une manière complète, le judaïsme est en grande partie inexplicable, comme l'est une énigme ou un hiéroglyphe dont il est impossible de trouver le sens et la signification sans le secours d'une clé extrinsèque ou d'une autre langue. »*

Gioberti, *Introd. à l'étude de la philosophie*, t. III, p. 251 (trad. Alary, Moulins, 1845).

Le mot KABBALE ne se trouve nulle part dans la Loi et les Prophètes, mais seulement dans les livres de la Captivité (1). On lui a donné plusieurs origines. Il peut venir du chaldéen קבר, qui signifie *recevoir*, *accepter*, et dans un sens dérivé, *entendre* (recevoir par les oreilles), d'où קבלה, acception, réception, c'est-à-dire *doctrine reçue*, *acceptée*. Cette étymologie est la plus généralement admise. Un orientaliste, F. S. Constancio, attribue à ce mot une source chaldéo-égyptienne, avec le sens de *science* ou *doctrine occulte*. « Le radical égyptien *khep*, *khop* ou *kheb*, *khob*, en hébreu *qab*, *kehb* ou *kebeh*, écrit-il, signifie *cacher*, *enfermer*, et *al* ou *ôl*; en égyptien, *prendre*, en sorte que ce mot signifierait la science déduite de formules mystiques ou de mots mystérieux, *ex arcano* (2). » Les spécialistes apprécieront. L'hypothèse peu connue de Constancio reste intéressante.

Les Juifs désignaient par ce terme toute tradition. Ce n'est qu'au Moyen Age que le mot Kabbale comporta plus spécialement l'acception de tradition ésotérique à laquelle on donnait, nous l'avons dit, d'autres noms. Désormais l'acception médiévale prévalut. On entend par Kabbale : la science des choses secrètes et mystiques, des vérités sublimes, propagée par voie d'initiation. On comprend par ce mot le sens profond ou l'intelligence de la sainte Ecriture, caché sous la littéralité, et le sens profond des paroles de la Tradition. Il y avait donc le « mystère de la Loi » et le « mystère de la Tradition ». Ces « mys-

1. A l'exception de *Job* où il se lit deux fois et des *Proverbes* une fois.

2. *Encyclopédie* du XIX<sup>e</sup> siècle.

tères » formaient la *Loi orale* qu'en outre de la *Loi écrite* Moïse entendit au mont Sinaï de la bouche de Dieu (1).

Elias Levila donne la définition suivante, dans son *Tischbi* : « La Kabbale consiste dans les secrets de la Loi et des Prophètes que l'homme reçoit de la bouche de l'homme, depuis Moïse notre maître — que la paix soit sur lui! — et de là appelée Kabbale. On la divise en spéculative (âyonith) et en pratique (mâssith). Mais je ne pourrais expliquer son usage; à cause de mes péchés je n'ai pas étudié cette Sagesse; je ne connais ni ne comprends cette science des Saints. »

Cette science des Saints! En effet, la Kabbale désigne le mysticisme juif. La tradition mystique, avant que le mot Kabbale prévalut pour la désigner spécialement, était appelée : imrê emeth = *paroles de vérité*; dereq ha-emeth = *voie de la vérité*; pardès = *paradis*; sôd = *secret*; hochmah = *sagesse*; hochmah ha-qabbalah = *sagesse de la tradition*. On dit encore : חן (hen) = *grâce*, ses disciples ירדעי חן *adeptes de la grâce*. Cette abréviation de hen est formée des initiales de hochmah nistarah = *sagesse secrète*. C'est la *science du divin* : hochmah ha-elohouth. Les synonymes sont multiples : *Jardin d'Eden, Félicité, Centre de la Perception intellectuelle de la Divinité*. Ses disciples se nomment indifféremment : *Kabbalistes, Mekoubbalistes, Sages de la Vérité*, etc.

Les Kabbalistes font remonter leur tradition aux temps patriarcaux. Universelle, elle perpétue la Révélation primitive. Ils disent à ce sujet : Dieu enseigna la Doctrine d'abord au monde angélique. Après la chute des anges, ce fut Adam qui en connut les mystères. D'Adam, elle passa à Noé, à Abraham, puis à Moïse. Des patriarches aux prophètes, et, de suite en suite, sa transmission s'opéra sans interruption.

Cette histoire signifie, sous la forme que l'école rabbinique appelle *aggadique* (légendaire), que par Kabbale les Docteurs de la nation juive comprenaient la transmission orale des communications surnaturelles, reçues dès l'origine. La Kabbale

1. Certains Kabbalistes modernes ont joué sur le mot *Kabbala* en le faisant dériver de *Kabal* qui signifie *cacher*. Ils disent que Moïse *cacha* le sens mystique de la loi sous la lettre.

appartient donc au domaine de la Tradition, mais de la Tradition sur laquelle l'homme exercera ses facultés intellectuelles et affectives.

En premier lieu, qu'il y ait eu une certaine tradition orale — *in genere* comme disaient nos ancêtres — la chose ne présente pas le moindre doute. C'est un fait. Les Scripturaires juifs ont bien objecté le contraire aux Rabbanistes, c'est-à-dire aux Traditionnistes, comme ceux-ci le feront à leur tour en prenant une attitude défavorable à la Kabbale. Les uns et les autres ont pu et peuvent avoir des partisans; leurs dénégations n'empêcheront pas qu'un fait soit un fait. Toutes les objections des adversaires d'une tradition orale se résument en ces termes formulés par un éminent Caraïte du Moyen Age, Aaron ben Elyah. « A-t-il été possible qu'une autre Thorah soit donnée ? ou bien qu'il y ait une seconde Thorah, conjointement à la première, alors à quoi bon ? Si elle augmente le nombre des préceptes, pourquoi ne sont-ils pas écrits dans la Thorah ? Mais, dira-t-on, c'est pour expliquer ce qui y est écrit. Si cette explication est selon la teneur de l'Ecriture, à quoi bon ? L'Ecriture suffit, si cette explication est en dehors de ce qu'enseigne la teneur de l'Ecriture, elle ne saurait exister, car l'Ecriture dit : N'ajoutez rien à la parole que je vous mande. »

Cette citation montre que les raisonnements les plus logiquement agencés en apparence, ne résistent pas aux réalités. Josèphe note justement que les Pharisiens ont communiqué au peuple beaucoup de lois transmises par les ancêtres et qui ne sont pas enregistrées dans le Pentateuque. Cet historien appelle cette tradition « la tradition des pères ». A cette expression correspond celle de la Mischna : « Pirkè Aboth. »

Quelques remarques sur l'existence d'une tradition orale, prouvée par voie déductive sont classiques. Pourquoi la liturgie prescrit-elle de mettre un fil bleu aux *tsitsith*, ces franges que les Juifs portaient aux vêtements ? (Aujourd'hui les huit fils sont blancs.) — R. Meïr répond que le bleu ressemble à l'Océan, l'Océan au ciel et le ciel au saphir dont la couleur est celle du trône céleste. Les *tsitsith* — d'un mot qui signifie *contempler* (Dieu et les devoirs) — étaient destinés à rap-

peler l'observance des préceptes divins, au nombre de 613. Les lettres du mot tsitsith équivalent à 600. En ajoutant le nombre des fils (8) et des nœuds (5) le tout égale 613. Un des 8 fils était plus long que les autres, il servait à faire entre les 5 nœuds des tours suivant différents nombres :  $7 + 8$ , qui correspondent aux lettres **יה**, plus 11 qui équivalent à **יה**, plus 13 équivalant à **אהד**, l'ensemble = 39. Les tsitsith devenaient ainsi le mémorial de **אהד יתיה** = 39, de l'Unité de Dieu.

On pourrait facilement multiplier les exemples donnant la preuve que le Judaïsme avait une certaine tradition orale. Nous ne nous étendrons pas à ce sujet; on peut les trouver aisément ailleurs.

La tradition chez les Juifs — on le sait également — se divisait en deux branches : la *halacha* et l'*aggada*. La *halachà* est pour ainsi dire, la règle de la route spirituelle. Elle a pour objet la partie législative et cultuelle de la tradition. L'*aggada* a pour objet le dogme et la morale. « Son champ est immense, écrit le rabbin S. Klein, et embrasse l'exégèse biblique, des sermons, des sentences, des proverbes, la science ésotérique, des faits historiques et les légendes du peuple juif, etc. (1). »

Quelle fut l'opinion des anciens Docteurs sur l'*aggada*. D'après Rabinsohn, elle a été considérée de tout temps, en quelque sorte, « comme une production libre de l'imagination, et l'*aggada* mystique le fut d'autant plus qu'elle portait déjà dans son sein le germe schismatique du Gnosticisme et du Christianisme. La Synagogue l'enseigna d'un œil soupçonneux, négligea de la conserver, et n'en garda nombre de détails que grâce à leur rattachement à l'exégèse midraschique » (2). Nous avons là l'expression du sentiment que prête le rationalisme juif moderne aux maîtres de l'ancienne Synagogue. Il est vrai de dire cependant que les jugements portés par ces maîtres sur l'*aggada* semblent nettement défavorable. Ils ne le seraient, affirme-t-on d'ailleurs, qu'en apparence.

Un Josué fils de Lévi prétend que « celui qui rédige les *aggadoth* n'en tire aucun profit, celui qui les médite s'y brûle, et

1. S. Klein, *Le Judaïsme*, p. 23.

2. M. Rabinsohn, *Le Messianisme*, p. 27.

celui qui en entend la lecture n'en a aucun mérite ». Un Hiya fils d'Abba déclare à propos d'un recueil d'aggadoth : « si ce recueil ne contient que de bonnes choses, la main qui l'a rédigé mérite cependant d'être coupée. » Un rabbin Zeira s'empare : « Ce sont des livres d'énigmes. » — Pourtant ces mêmes Docteurs ont aussi proclamé leur estime pour l'aggada. La contradiction est-elle réelle ? S. Klein le nie et l'efface en analysant la pensée des anciens rabbins. Pour ces maîtres, l'aggada renfermait « la science des sciences, la science par excellence, des mystères vénérés qui n'étaient confiés qu'à des hommes d'élite ». Leur indignation ne se serait pas adressée à la science elle-même, mais à l'acte de la transcrire et qui, selon le rabbin de Colmar, « ne pouvait échapper à l'un des deux inconvénients : ou d'exposer cette science aux yeux de tout le monde, ce qui avait ses dangers ; ou d'appeler le ridicule sur les savants docteurs et de diminuer leur autorité si nécessaire dans l'intérêt de la religion ».

On n'a qu'à relire, ajoute S. Klein, les passages que nous avons cités, pour se convaincre que la réprobation ne s'adressait pas à l'aggada elle-même, mais seulement aux traités d'aggada, à ceux qui les avaient rédigés et à ceux qui en faisaient usage. Quel est le sens des paroles de Rabbi Josué : *celui qui transcrit l'aggada n'en a aucun profit et celui qui* (par une curiosité indiscrette) *la médite* (dans ces recueils sans être digne d'être initié) *s'y brûle*, c'est-à-dire qu'il s'expose à de grands dangers ; *et celui qui l'écoute simplement n'en a aucun mérite*, car il ne pourrait pas la comprendre. C'est pour le double inconvénient que nous avons signalé que Rabbi Hiya dit : que si le recueil d'aggadoth ne contient que des choses excellentes en elles-mêmes, celui qui l'a rédigé n'en mérite pas moins d'avoir la main coupée, c'est à cause de l'obscurité et de l'ambiguïté du langage de l'aggada que Rabbi Zeira appela les traités de ce genre des « recueils d'oracles ».

Continuons de citer Klein. Ses remarques sont précieuses du fait, nous l'avons précédemment noté, qu'elles émanent d'un rabbin dont la science n'a jamais été contestée par ses pairs (1).

1. Le petit nombre des écrits de S. Klein est regrettable. Quoique l'opuscule,



par leur intérêt historique, les précisions qu'il donne sur l'enseignement rabbinique ancien, elles sont enfin précieuses par le fait que cet éminent rabbin est resté — qu'on nous permette d'insister — le représentant d'un Judaïsme qui n'a pas évolué, c'est-à-dire qui ne s'est pas encore laissé atteindre par des influences qui lui sont étrangères, qui n'est pas, comme l'on disait jadis *neumodisch*. L'« esprit du siècle », suivant le langage ecclésiastique, n'a pas entamé chez le rabbin de Colmar, le bloc des croyances ancestrales. Et c'est pourquoi nous attachons une certaine valeur à son témoignage, car nous estimons que, pour l'étude des religions, c'est l'opinion de ceux qui sont restés fidèles à l'esprit de cette religion qu'il importe de consulter et non ses réformateurs, quelque bien intentionnés qu'ils puissent être, encore moins ses négateurs et ses contempteurs. Les « profanes », pour savants couronnés qu'ils soient, qui adoptent naïvement les opinions et jugements d'un auteur sur une religion sous prétexte que cette religion est celle de son origine de race prouvent une absence de faculté critique déplorable. Cette infirmité semble plus ridicule encore chez un rationaliste. Qu'on ne se laisse donc pas éblouir par un étalage d'érudition qui n'est qu'apparente et contrôlons les affirmations. Reçu le premier à l'agrégation de philosophie, membre de l'Institut à trente-cinq ans, à la suite de la publication de son ouvrage sur la *Kabbale*, Adolphe Franck était en réalité un pauvre hère au sujet des questions kabbalistiques qui lui méritèrent des lauriers. Il n'est pas seul de son espèce.

Revenons alors au témoignage du modeste rabbin d'Alsace, relatif aux *aggadoth*. « Une fois l'obscurité et l'ambiguïté de la langue spéciale, emblématique, admises dans l'*aggada* pour voiler les mystères kabbalistiques, on rédigeait souvent, déclare S. Klein, même les parties non mystiques de l'*aggada*, sinon dans la langue kabbalistique, qui n'y avait aucun rapport, mais avec une concision qui présentait également beaucoup d'obscurité et d'ambiguïté. Était-ce par habitude, ou pour rebuter

*Le Judaïsme*, auquel nous empruntons, soit un écrit de circonstance — une réplique à un pamphlet paru dans l'*Univers* et publié sous le titre de l'*Eglise et la Synagogue* par L. Robert — il n'en est pas moins substantiel.

ceux qui tenteraient témérairement de lire les aggadoth, nous l'ignorons; mais le fait existe. C'est dans cette concision, dans cette obscurité, qui semblait ne pas présenter d'inconvénients, parce que l'aggada n'avait pas d'autorité pour la pratique religieuse, que nous croyons trouver le motif de l'horreur de Rabbi Josué pour la lecture des ouvrages aggadiques, ainsi que l'explication des inquiétudes que lui avait inspirées un seul regard jeté sur les rapprochements entre différents âges des Patriarches et certains passages bibliques, rapprochements si inférieurs et qui semblent si innocents en eux-mêmes (1). » Après avoir signalé des exemples du danger offert par la concision aggadique, le rabbin de Colmar termine en disant : « Si donc, malgré l'animadversion dont les recueils d'aggadoth étaient frappés, Rab Jochanan et plus tard Rab Aschi ont accueilli des aggadoth dans leurs Talmuds, c'était justement pour diminuer les inconvénients que présentaient les recueils spéciaux. Placées à côté des halacoth, où l'esprit sérieux, observateur, méditatif et profond des Talmudistes, brille dans tout son éclat, il ne fut pas à craindre que les aggadoth, par ce qu'elles avaient de futile, d'absurde en apparence, pussent donner du ridicule aux célèbres docteurs dont elles émanaient et qui, quelques lignes plus haut et plus bas, subjuguèrent notre admiration par la solidité de leur science, la sagacité de leur intelligence, la profondeur de leurs pensées et la sagacité de leur enseignement. La halacha prend pour ainsi dire l'aggada sous son égide et nous force à reconnaître que des doctrines mystérieuses, des vérités sublimes sont cachées sous le sens littéral et emblématique. »

L'existence d'une tradition kabbalistique est donc un fait établi. La Kabbale est la science des vérités sublimes. Elle est également une science de « Saints ».

1. Ce docteur avait remarqué qu'il y avait 175 chapitres du Pentateuque où se trouvaient les expressions *parler, vie, ordonner*. Il avait compté 147 psaumes seulement, et qu'Israël répétait cent vingt-trois fois *Alleluja*. Il avait rappelé l'analogie de ces chiffres avec l'âge des Patriarches. Or, ces « rapprochements ingénieux » dont les rationalistes sourient, en ne remarquant que leur seule apparence, avaient des conséquences fâcheuses pour leurs opinions religieuses.

## II

Nous avons affirmé que le mot Kabbale désigne le mysticisme juif. Le Judaïsme admet-il un mysticisme ? N'y a-t-il pas lieu — la question a été posée (1) — de distinguer le mysticisme en général, de tout autre mysticisme ?

Le Judaïsme comporte un mysticisme. Aucun doute n'est tolérable après l'examen du sujet. L'auteur d'un livre, Inge, pourtant estimable malgré le ridicule dont il cherche à couvrir le mysticisme catholique, ce qui rend le livre amusant, va jusqu'à dire — aveuglement que produit un préjugé séculaire ! — que l'esprit et le caractère juif, malgré son penchant profondément religieux, est étranger au mysticisme (2). Un tel langage au point de vue scientifique, le seul qui nous intéresse ici, est une monstruosité. Ce théologien anglican, dans ses recherches érudites, n'a pas au moins rencontré, si la connaissance immédiate de son sujet lui est interdite relativement aux Juifs, cette belle affirmation de l'abbé Gerbet : « la vie mystique n'exprime au fond qu'une *tendance naturelle* de l'âme, puisqu'elle se reproduit sur tous les points du cercle où le sentiment se déploie (3). » Nous soulignons l'expression « *tendance naturelle* » qui implique le sens d'universalité. La conscience de la présence de Dieu en l'homme est, formule-t-on généralement, le fondement du mysticisme. Le Judaïsme précisément offre à notre méditation un des plus admirables chapitres de sa théologie secrète sur la présence de Dieu en l'homme et dans le monde (Schekina). Il se pourrait que la raison qui détermine à refuser l'élément mystique au Judaïsme provint de la négligence habituelle à ne pas considérer le mysticisme à toutes les

1. Cf. Karppe, *Etude sur le Zohar*, ch. II, p. 10.

2. Inge, *Christian Mysticism*., p. 39.

3. Gerbet, *Considérat. sur le dogme génér. de la piété catholique*. Ed. 1853, p. 60. Le livre est célèbre et pourtant insuffisamment connu.

époques et dans toutes les religions. Et, si on le permettait, nous exprimerions le regret d'observer que le mysticisme, envisagé en dehors des catégories confessionnelles, n'a pas été l'objet de travaux importants, à notre connaissance du moins. Les auteurs catholiques tout particulièrement sont abondants sur l'analyse du mysticisme chrétien. Ils ont approfondi, enrichi, épuisé le sujet; l'examen et le classement des phénomènes extraordinaires, surnaturels, des « états mystiques », a fixé longuement leur minutieuse et docte attention. Mais ils ont en quelque sorte spécialisé la question et, pour ainsi dire, accaparé au profit du Christianisme. Leur théorie est agencée d'une manière si exclusive que l'on pourrait même supposer qu'en dehors du Christianisme, le mysticisme est chose inexistante. Quant aux historiens des religions, ils ignorent le tout du problème.

Relativement au Judaïsme, l'affirmation d'après laquelle cette religion comporte un principe mystique se heurte au préjugé assez vulgaire chez les savants, dont nous avons produit un exemple significatif. W. R. Inge — auteur bien intentionné évidemment — assure en parlant du *Cantique des Cantiques* que ce livre a eu sur le mysticisme chrétien une influence « simplement déplorable ». Un gracieux roman — ce sont ses termes — sur un amour véritable (naturel) aurait été défiguré, ouvrant le chemin aux émotions hystériques, dans lesquelles l'« imagerie sexuelle » symbolise les relations entre l'âme et Dieu. « De telles aberrations sont étrangères au mysticisme sain comme à la saine exégèse (1). » Inge en est encore là! Est-ce bien la peine d'être toujours penché sur sa Bible pour un si maigre profit? L'auteur ne s'est pas même avisé que le « mariage », l'alliance, est le symbole fondamental de la théologie biblique. Nous aurons l'occasion de reparler de ce mystère si important (2).

On présente volontiers, d'autre part, le mysticisme en opposition avec la raison; l'intuition et le cœur en face de la réflexion et de la raison. Goethe le définit la scolastique du

1. Inge, *Christian Mysticism*, p. 43.

2. V. notamment notre chapitre XVIII.

cœur, la dialectique des sentiments. Il n'est pas que cela. Nous avons précédemment cité avec honneur un mot de Gerbet. On a probablement noté qu'il parle, lui aussi, de la vie mystique en fonction du sentiment. Nous ne lui retirons pas notre hommage, mais nous sommes obligé de rappeler qu'il y a un autre mysticisme que celui dont il est traité à peu près exclusivement. Le mysticisme n'existe pas seulement en relation avec le sentiment, l'intelligence jouit également du bienfait de la faveur divine. N'est-il donc pas permis alors de distinguer le mysticisme, d'après la faculté qui en est la dominante, en spéculatif et en affectif ?

Maints auteurs ont remarqué — oserions-nous insister sur ce fait ? — que « mysticisme » et « mystère » ont une même racine étymologique. Si le mysticisme est devenu communément la science de la vie spirituelle, et notamment de la vie spirituelle dans le Christianisme, il est aussi l'analyse intellectuelle du mystère. Pourquoi retirer à un mot son acception primitive ? Nous pensons qu'un tel procédé est motivé par une confusion à laquelle nous allons bientôt consacrer quelques lignes. Cependant, par rapport à la science de Dieu et des mystères, le mysticisme comporte un ensemble doctrinal. Jean Scot d'Erin, Eckart sont bien des mystiques au titre spéculatif. (Il y a comme un parfum de Kabbale en leurs doctrines.) C'est relativement à cette science que l'on accepterait la définition d'Harnack : « le mysticisme est un rationalisme appliqué à la sphère supérieure de la raison. » Il existe par conséquent une « philosophie mystique », science différente de ce mysticisme le plus ordinairement étudié, et dont l'analyse s'est développée sous la rubrique de la psychologie pour en reculer les bornes.

Tout le monde se rappelle la page éloquente de Victor Cousin sur le mysticisme, page si admirée jadis que l'éditeur du *Dictionnaire des sciences philosophiques* (Franck) l'a insérée comme le fin du fin sur la matière. « C'est la peinture la plus vive en même temps que la critique la plus profonde, écrivait cet admirateur, qui ait jamais été faite du mysticisme. » Or, voici le jugement de l'illustre grand maître de l'Université de France : « Le mysticisme supprime dans l'homme la raison, et n'y laisse

que le sentiment, ou du moins y subordonne et sacrifie la raison au sentiment. » Cette définition une fois exprimée, Victor Cousin épuisait les traits de sa critique contre le mysticisme, tel qu'il se le figurait.

Le célèbre professeur, en vérité, était d'une incompétence assez excusable puisque les définitions données à ce sujet par ceux qui auraient dû, par état, en mieux connaître, sont inexactes. « Les docteurs catholiques, dit l'un d'eux, entendent par mysticisme un développement particulier de la vie chrétienne, ou bien même l'histoire et la théorie des choses mystiques. Dans le premier sens, c'est le mouvement surnaturel d'une vie humaine dont les facultés, sous l'impulsion souveraine de l'amour, tendent à s'unir à Dieu, la fin suprême, dès ici-bas et aussi intimement que le permettent les misères et les entraves de l'exil (1). » La définition est à peu près identique chez tous les théologiens catholiques. Ou bien l'on dit : « le mysticisme est une connaissance expérimentale, un goût de Dieu, qui ne s'acquiert point, et qu'on ne peut obtenir par soi-même, mais que Dieu communique à l'âme dans la prière et la contemplation. C'est un état surnaturel de prière passive, dans lequel une âme qui a crucifié en elle les affections terrestres, qui s'est dégagée des choses visibles, et qui s'est accoutumée à converser dans le ciel, est tellement élevée par le Seigneur, que ses puissances sont fixées sur lui sans raisonnement et sans images corporelles représentées par l'imagination, etc. » (Godescard) — ou bien l'on dit encore : « L'Eglise entend par mysticisme toute communication directe de l'âme avec Dieu. Les états mystiques, quelque divers et variés qu'ils soient, ont ceci de commun qu'ils font percevoir et sentir Dieu immédiatement présent. L'âme élevée à l'état mystique saisit Dieu par une connaissance expérimentale. »

Nous nous imaginons — c'est une hypothèse, étant donné une personnelle insuffisance que nous sommes prêt à reconnaître sur cette question délicate — que, de part et d'autre, l'on ne s'entend guère du fait que l'on établit une confusion,

I. V. *Fantaisies rationalistes sur le mysticisme (Critique des Mystiques espagnols*, par X. Rousselot). *Etudes*, avril 1869.

qu'il est temps de signaler, entre le « mysticisme » et la « mystique » (1). Nous sommes non seulement prêt à confesser notre insuffisance, mais à l'excuser. La matière, en effet, paraît bien embrouillée. Le nombre des auteurs qui ont trébuché n'est pas mince. « Les auteurs catholiques eux-mêmes, dit le P. Poulain, n'ont pas toujours su laisser au mot *mystique* son vrai sens. » On peut donc ingénument accorder sa confiance à qui ne la mérite pas !

Le mysticisme, à notre avis, est un système philosophique. Son principe fondamental est celui de la communication directe de l'âme avec Dieu comme lumière de l'intelligence. Cette lumière illumine tout homme venant en ce monde. Par conséquent, on observera que le mysticisme est loin d'attribuer une entière suprématie au sentiment, élevée sur les ruines de l'intelligence, tout au moins sur son infériorité.

D'autre part, il y a la mystique. C'est la science de la vie surnaturelle de l'âme, à laquelle s'appliquent les définitions que nous avons précédemment citées et que nous avons choisies chez des auteurs anciens déjà pour ne chagriner personne. La mystique décrit les grâces extraordinaires, elle s'occupe des manifestations miraculeuses. Voici une nouvelle définition donnée par un théologien renommé. Elle permettra de constater cet exclusivisme que nous avons signalé. Il s'agit du mysticisme médiéval. « Intimement liée avec l'ascétisme, écrit Bourquard, la mystique, qui poursuivait une union avec Dieu plutôt par le sentiment que par connaissance, descendait au plus profond des mystères de la vie spirituelle, et prenait pour domaine le sacrement de l'Eucharistie, dans la réception duquel la vie terrestre semble passer tout entière dans les joies, et le repos immuable de l'éternité (2). »

Le profond et obscur E. Récéjac n'échappe pas à nos critiques. Il prévient sans doute, que dans son livre, « ce n'est

1. Il est, on peut dire, banal chez les écrivains appartenant au clergé catholique de traiter avec un certain dédain ceux qui parlent du mysticisme, on leur objecte vite leur incompetence. C'est possible. Il n'en reste pas moins vrai que la position du mysticisme, considéré universellement, n'a pas encore été étudiée par ces hautains personnages.

2. Bourquard, *De la méthode dans les sciences théologiques*, 1860, p. 146.

pas du mysticisme chrétien qu'il s'agit; mais du mysticisme universel, c'est-à-dire de tous les moyens de transcendence qui tendent à égaler l'expérience aux désirs de la Liberté » (1). Le but que se proposait l'auteur a-t-il été atteint à notre insu? Nous n'avons pas remarqué qu'il se soit préoccupé du mysticisme parmi les religions variées de ce monde. En tout cas, nous n'avons rien à regretter, car les affirmations de l'auteur montrent qu'il n'est pas encore celui qui résout le problème que nous examinons. « Il faut voir, dit-il, dans le mysticisme la plus subjective, mais la plus belle de nos expériences (2). » « L'intellection mystique est tout entière dans ce mot de Pascal : « Dieu sensible au cœur (3). » « Le mysticisme chrétien ne doit sa grandeur qu'à ces caractères d'intériorité et de « retour à soi-même »; sa formule doit rester dans ce mot. « Redite ad cor (4). » En présence de telles déclarations, que deviennent les grands hommes qui se signalent par leur mysticisme spéculatif et dont les historiens de la philosophie, obligés qu'ils sont, marquent l'apparition?

A bien chercher, nous trouverions enfin des vues plus exactes chez Jundt (5) et Delacroix. Ce dernier écrit, en effet : « Toute théologie est nécessairement mystique, mais il y a des degrés de mysticisme : la théologie plus particulièrement mystique lorsqu'elle se donne pour fin de préciser le rapport de l'âme à Dieu, plus particulièrement scolastique lorsqu'elle cherche à représenter objectivement le rapport du monde à Dieu. Il n'y aurait donc entre la mystique et la scolastique qu'une différence de degré : le point de départ est commun : C'est Dieu en qui toutes choses sont et se meuvent, par qui toute réalité est explicable; les moyens scientifiques sont les mêmes; ce sont le dogme, l'expérience intérieure et la tradition philosophique (6). » Cet auteur ajoute : qu'il y ait eu des systèmes pénétrés de mys-

1. E. Récéjac, *les Fondements de la connaissance mystique*. Introd., p. 5.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 144.

4. *Ibid.*, p. 207.

5. V. Jundt, *Essai sur le mysticisme spéculatif de maître Eckart*. Strasbourg, 1871.

6. Delacroix, *Le mysticisme en Allemagne au XIV<sup>e</sup> siècle*, p. 11.



ticisme, des exemples de mysticisme spéculatif longtemps avant et après la scolastique, c'est-à-dire longtemps avant et après que la science se fût établie sur la piété chrétienne, cela est incontestable, et cela prouve que le mysticisme spéculatif n'est lié ni au Christianisme ni à la théologie; nous pourrions montrer de même qu'il ne suppose pas davantage le sentiment religieux, au moins sous la forme ordinaire (1).

En définitive, il serait temps, la science des religions ayant acquis un certain développement, de remettre la question à l'étude sous un jour vraiment universel. Tout n'a-t-il pas été dit sur la mystique comme thème de piété et comme paragraphe de la psychologie? Et laissera-t-on plus longtemps, sans les remettre à leur véritable place, les pontifes de la psychopathie se livrer, à propos du mysticisme, au dévergondage de théories aussi primaires qu'insultantes?

Jugerait-on bien téméraire de penser toutefois que voyager autour de sa chambre ne favorise guère l'acquisition de notions générales? Nous ne cacherons pas notre surprise à lire les lignes suivantes. Le P. Poulain que nous citions précédemment — un maître en cette affaire et qui mérite tous les respects — pose la question : que *signifie* le mot « *mystique* »? Et il répond : « Le mot *mystique* est souvent employé de nos jours dans les sens divers et très vagues. Je voudrais en signaler quelques-uns, après avoir donné d'abord la signification stricte et précise. Il faut demander celle-ci à la longue tradition des écrivains catholiques, aux hagiographes et aux auteurs ascétiques (2). »

Il nous semble qu'il manque un mot, important il est vrai, à la demande de l'éminent auteur, et qu'il aurait dû s'exprimer ainsi : « Que signifie le mot : mystique catholique? » Car enfin, diviserait-on les mystiques en véritables qui seraient les mystiques catholiques et tous les autres qui seraient de faux mystiques? Si on l'osait, n'oublierait-on en cette conjoncture que le Judaïsme est une religion révélée, qu'il est la religion du peuple choisi. Ne compterait-elle pas de « mystiques », cette tradition

1. *Ibid.*, p. 11.

2. *Rev. du monde invisible*, 15 juill. 1898.

par conséquent orthodoxe, parmi ses adhérents ? On rejette assurément une telle conclusion. Pourquoi dès lors une commune répugnance à étudier la doctrine mystique du Judaïsme, quel que soit le destin de sa transmission ?

Voici précisément un théologien israélite qui vient revendiquer pour la foi de ses pères le partage des prérogatives que réclame pour lui seul le Christianisme. Écoutons sa protestation.

### III

Les préfaces ne se lisent pas, tel est le dicton. S'il est vrai, faisons exception pour la page introductive à l'ouvrage d'Abelson sur *l'Immanence de Dieu dans la littérature rabbinique*. Ce théologien y exprime quelque vérité à retenir, et il serait regrettable que son œuvre ne suscitât pas des travaux analogues. Il se plaint avec raison du nombre absurdement faible des livres modernes relatifs à la religion juive. De ce fait, le Judaïsme rabbinique — et dès lors le Judaïsme lui-même — n'a pas encore eu la bonne fortune, dit-il, d'être équitablement apprécié. Le juif qui ne peut lire les textes originaux et qui se fait une opinion d'après un manuel est incapable d'avoir une opinion sur la religion qui a signifié tant de choses pour ses pères et pour le monde (1). Le chrétien ignorant les textes originaux et les travaux des savants juifs, est de même incompetent. Son jugement est incomplet et unilatéral. A qui la faute, si le Judaïsme reste, pour ainsi dire, ignoré ? Assurément aux Juifs. Abelson en fait le méritoire aveu. « Je crois, exprime-t-il, que le silence des Juifs sur leur propre théologie a permis aux non-Juifs de croire que c'était la preuve que le

1. Nous observerons que les Juifs, capables de lire les textes originaux, mériteraient également la censure d'Abelson. Si l'on en croit le kabbaliste Is. Myer « The Pharisees had made the Jewish religious life, one of form and ritual, and had destroyed most of the inward spiritual life of the Hebrew religion, (*Qabbalah*, p. 174). »

Judaïsme n'avait aucune théologie qui méritât l'étude. » Rien à reprendre à ces mots. Un autre écrivain juif, J. Jacobs, n'écrivait-il pas vigoureusement que ses coreligionnaires s'étaient enfermés dans le « Ghetto de la pensée » ? C'est une rude affaire, il ne faut pas se le dissimuler, d'y pénétrer quelque peu. Abelson lui-même, quoiqu'il ait reconnu le manque d'expansion intellectuelle chez les siens, mérite à son tour d'être blâmé pour avoir enseveli toute une partie du sujet qu'il traite, pour le reste avec maîtrise, précisément la partie ésotérique c'est-à-dire essentiellement mystique. Enfin examinons sa théorie du mysticisme telle qu'elle se présente.

Le savant auteur conserve à l'intelligence sa place légitime. Il reconnaît que le mysticisme est un rameau de la philosophie comme de la religion. Il n'en dira pas moins que l'homme religieux sent plus qu'il ne connaît. « Abelson semble avoir été trop influencé par les problèmes agités de nos jours ? Toute la polémique moderne, on le sait, a tourné autour des notions de Transcendance et d'Immanence. Que le Judaïsme ait à sa base l'idée de Transcendance divine, la chose est vulgairement connue. Que l'on ait creusé l'abîme entre le monde et le Dieu juif, rien n'est plus exact. Il n'y a qu'à se rappeler Renan. Cette malheureuse conception, qui éloigne Dieu de sa Création, et que l'on prête au Judaïsme, paraît avoir impressionné Abelson. Ce théologien a eu, dès lors, la hâtive ambition de confronter la théorie chrétienne et la doctrine israélite par rapport à la question de l'Immanence, et de prouver que le Judaïsme, à ce sujet, est aussi riche que le Christianisme; en un mot, que le Dieu présent dans l'homme n'est pas une originalité du Christianisme. La prétention est légitime. Elle aurait dû être inutile. Mais quelle préoccupation n'a-t-il pas de tenir compte des théories les plus modernes qui opposent « religion du cœur », « intériorité », à « dogmatisme », à « formalisme », et à « autorité extérieure » ? Du fait que « l'une des tendances les plus immédiates des penseurs et des écrivains religieux de ce jour est de changer le centre de gravité de la religion en substituant à l'idée d'autorité celle d'expérience » (1). Abelson

1. Nous ferons observer que les écrivains religieux peuvent changer la direc-

adopte l'aphorisme banal d'une école philosophique et théologique d'après laquelle Dieu est une expérience. « Le mystique embrasse, expérimente Dieu, dit-il, comme une présence vivante dans son âme. » L'auteur répète la vérité de sens commun que « le mystique est celui qui vit la religion et qui n'en a pas seulement le sentiment ou qui ne se borne pas à l'exercer publiquement ». En tout cela, du mysticisme spéculatif, il n'est guère question. Abelson reste aussi réservé que ses coreligionnaires à qui, tout à l'heure, il reprochait un silence regrettable. Il citera bien un Nachmanides déclarant que tel passage biblique ne peut être compris si l'on ne s'est pas familiarisé avec la doctrine secrète. On ne nous révélera pas autre chose (1). Mais son bel ouvrage n'est pas moins une juste revendication faite au nom du Judaïsme, il rappelle opportunément qu'aucune religion ne peut se passer de l'élément mystique. Le désir de l'âme, venue de Dieu, est de retourner à Dieu.

Il convient, puisqu'il s'agit du mysticisme juif, c'est-à-dire de la Kabbale, tradition antique, de ne point perdre de vue l'idée étymologique des mots : « Mystère » et « Mystique ». *Μυστήριον* dérive, croit-on, de *μύω*, *j'initie*, ou de *κρύω*, *je ferme*. Il est intéressant d'ailleurs de noter l'analyse de *μυστήριον* avec l'hébreu *mistar* : ce qui est *caché*, *occulte*, *ineffable*. Or les Initiés étaient ceux à qui l'on avait transmis une Sagesse secrète. Ainsi donc, les Mystiques étaient les possesseurs d'une science ésotérique. Cette acception primitive s'est conservée assez longtemps aux premiers âges du Christianisme. La science à la mode est, croyons-nous, peu favorable à cette affirmation. Soyons patient; il se pourrait que

tion de leurs préoccupations intellectuelles, il leur est difficile de changer le centre de gravité de la religion: C'est avec de si mirifiques opérations que les machinismes qu'ils édifient s'écroulent.

1. J. Abelson, *Immanence*, p. 170, note 19. Cet auteur dit ailleurs encore à propos de Nachmanide. Ce Kabbaliste cite le Targum de *Gen.*, XXVIII, 20 et 21 : « Si le Memra me protège. » « Et le Memra de l'Eternel sera pour moi un Dieu ». Or Nachmanide ajoute : « Il y a là un secret dans le contexte. » Et Abelson explique : « Par ces mots il signifie qu'ils s'agit d'un rapport mystique. » *Imman.*, p. 154. Un écrivain qui se plaint que le mysticisme juif est peu connu pourrait être plus prolix.

les savants reconnussent enfin ce que savaient nos pères. Qu'importe! Ceux qui ont étudié la méthode de l'enseignement chrétien primitif n'ignorent pas que cet enseignement était à deux degrés. Puis, il semble que, restreinte au fait d'avoir reçu les sublimes vérités doctrinales, l'acception de mystique, telle que nous la rappelons, se soit perdue, et, principalement de nos jours, au profit de la seule psychologie. De la seule psychologie, disons-nous pour négliger toute cette phalange de morticoles qui se croient obligés de divaguer sur la question mystique. Or, en redonnant au mot mysticisme son ancien usage, oublions-nous que celui de *Gnose* lui est synonyme? Les écrits apostoliques parlent de la « gnose » en faisant allusion à l'ensemble doctrinal supérieur à la foi simple. Sans doute, ce terme ne désigne-t-il pas uniquement cet ensemble doctrinal, mais il le désigne. Notamment dans *Luc*, XI, 52; *Romains*, II, 20; XV, 14; I. *Corinth.*, I, 5; II *Corinth.*, II, 14; X, 5; XI, 6; *Ephes.*, III, 19; I *Petr.*, III, 7; II *Petr.*, I, 5, 6; III, 18. Il s'agit de la science de ce que nous appelons la foi révélée. Dans *Rom.*, XI, 33; *Coloss.*, II, 3, il s'agit de la science absolument divine. Dans l'épître de *Barnabé* le fait est bien connu, le terme de gnose s'applique à l'interprétation allégorique du Nouveau Testament. La Kabbale, nous le savons, comprend également la science allégorique de la sainte Ecriture. Considérée sous le rapport théosophique et affectif, elle a pour objet d'atteindre la spiritualité à l'aide des facultés de l'intelligence et des puissances du cœur. C'est une Gnose.

Karpe rapporte que « Renan a appelé la Kabbale, nous ne savons pas, dit-il, si c'est dans un ouvrage imprimé ou dans l'improvisation d'un cours, la gnose juive (1). Cela est vrai, au sens plein du mot, mais en tant que les Kabbalistes comme les gnostiques se donnent comme les représentants, les porteurs de l'interprétation véritable. Même le mot hébreu répondant au mot גִּנוּסָה, ils se l'appliqueront sans d'ailleurs que ce mot entraîne le moins du monde une similitude de doctrine. Si en effet quelques éléments proprement gnostiques, comme nous le

1. C'est dans l'*Eglise chrétienne*, p. 150, 3<sup>e</sup> éd.

verrons, apparaissent dans le mysticisme juif, ce n'est nullement parce que l'un est l'héritier de l'autre, mais parce que le fleuve du passé, en charriant toutes sortes d'éléments, a charrié aussi quelques idées gnostiques qui entrent dans le courant du mysticisme juif » (1).

Nous reviendrons sur cette question dans le chapitre sur les origines anciennes de la Kabbale. Notons, pour l'instant, que la Kabbale est, en effet, la Gnose juive. Toutefois, fixons le sens où on doit l'entendre. Renan ignorait, ayant peu étudié le problème kabbalistique, à quel point il avait raison de l'appeler ainsi, et, avec lui, tous ceux qui s'obstinent à ne pas donner à la Kabbale, l'antiquité de son âge. Remarquons-le, sans plus attendre, que « la gnose ou la connaissance des noms divins, dans leur sens extérieur et dans leur sens ésotérique était en fait le grand mystère religieux ou l'initiation chez les Egyptiens » (2), et rappelons-nous l'expression talmudique de « transmission du « Nom » comme synonyme de science ésotérique, et de Kabbale.

Quelle signification attribuer au terme de Gnose juive ?

Il s'est produit, chez les Juifs, le même phénomène que chez les autres peuples. Sous le rapport religieux, l'assemblée des fidèles s'est hiérarchisée d'après l'inégalité naturelle des conditions intellectuelles. Il y eut des degrés dans l'ordre de la croyance. Les uns s'en tenaient à la simple connaissance des vérités transmises et à l'assujettissement coutumier des disciplines rituelles. Le sens littéral des Ecritures leur suffisait. D'autres constituaient une aristocratie religieuse — non une caste — par leur savoir. Etudier la Loi était leur occupation favorite (3); sous l'apparence des mots ils s'efforçaient de trouver le sens interne des Ecritures. S'assimiler la vérité révélée transmise par voie orale, la vivifier par l'examen et la méditation, acquérir par l'exercice de la raison des lumières de plus

1. Karppe, ouvr. cité, p. 235.

2. Cf. Lenormand, *La magie chez les Chaldéens et les origines accadiennes*, p. 93.

3. Au point de vue religieux s'entend. C'est-à-dire en dehors de leurs devoirs professionnels ou non. Car la question fut agitée si l'exégète devait être exempté des soucis matériels. Mais, en général, les docteurs avaient un métier.

en plus vives sur les éléments de la Tradition, tel était leur programme. Cette seconde catégorie formait celle des « Gnostiques », si nous parlons grec, des « Maskilim » (intelligents) ou des Kabbalistes, si nous parlons hébreu. Consultons les textes qui abondent étonnamment. Ils renseignent sur l'opposition établie entre les Docteurs et le « peuple ». Les « Sages » hébreux n'ont peut-être pas toujours contenu avec humilité — quoi qu'on nous raconte de leurs vertus — l'estime exubérante qu'ils avaient d'eux-mêmes, en raison de leur éminent savoir. Faut-il leur en faire un grief trop lourd ? L'indulgence s'impose. Leur zèle pour l'étude et le respect pour « celui qui sait » sont admirables. Cette passion et ce sentiment chez un grand nombre de Juifs se sont conservés à travers les siècles. Pourquoi les « Docteurs en Israël » n'auraient-ils pas eu légitimement quelque mépris pour les êtres que les soucis uniquement matériels rendent méprisables ?

Sublimes sont les résultats promis à ceux qui cherchent à comprendre les secrets de la Thorah, c'est-à-dire la tradition écrite et la tradition orale. Observons déjà que l'application intellectuelle aux sujets mystiques aboutit à la « vision » de Dieu. Elle dévoile les mystères de la nature divine. Celui qui vit dans l'habituelle contemplation de l'essence suprême en est sublimé. Le don de prophétie et le don de puissance sur les forces mauvaises, la coopération avec les forces bonnes, lui sont communiqués. Aussi, avec quelle obstination, la Kabbale recommande-t-elle l'étude de la Loi. « S'appliquer à l'étude de la Loi, c'est connaître le Saint, béni soit-il. » (Z., II, 128 a.) « Quiconque se consacre tous les jours à l'étude de la Doctrine (ésotérique) aura le bonheur de participer au monde futur... L'étude de la Doctrine affermit le monde. Quiconque s'y consacre contribue à faire subsister les mondes. » (Z., I, 47 a.) « L'étude de la Loi attire un filet de grâce céleste. Malheur à ceux qui affaiblissent le monde d'en haut en négligeant l'étude. » (Z., III, 22 a.) Qu'on ouvre le Zohar, n'importe où. Il est plein de telles recommandations.

Il y a donc nécessairement une manière kabbalistique d'étudier la Loi. Un texte est classique où Ribbi Siméon ben Jochai

apostrophe les esprits étroits dont les facultés se trouvent pleinement satisfaites par la matérialité littérale de l'Écriture : « Malheur, s'écrie-t-il, malheur à celui qui oserait soutenir que la Thorah nous raconte des anecdotes ou des histoires ordinaires, pareilles à celles des nations profanes ! S'il en était ainsi, nous pourrions composer, nous aussi, une écriture plus intéressante, plus dramatique que l'Écriture sainte avec les histoires de n'importe quel prince ou quel peuple. Laissons donc là notre Sainte Thorah et allons en rédiger une autre dans le genre séculier. Mais non, à Dieu ne plaise qu'il en soit ainsi ! Chaque parole de l'Écriture renferme un mystère suprême... Le sens littéral de l'Écriture, c'est l'enveloppe ; et malheur à celui qui prend cette enveloppe pour l'Écriture même ! Un tel homme n'aura pas sa part dans le monde futur. C'est pourquoi David a dit : « Ote le voile qui est sur nos yeux, afin que je considère les merveilles qui sont enfermées dans ta loi. » David voulait voir ce qui est caché au-dessous de l'enveloppe. Les insensés ne regardent que l'habit de l'homme, et, quand celui-ci est beau, celui qui le porte leur apparaît également beau. Pourtant l'habit revêt quelque chose de plus précieux que lui, c'est le corps ; et celui-ci cache quelque chose de plus précieux que lui, c'est l'âme. L'Écriture a aussi un corps, ce sont les commandements ; elle a aussi un habit, ce sont les contes ; et enfin elle a une âme qui a été révélée à ceux qui se trouvaient près du mont Sinaï. C'est l'âme de l'Écriture qui constitue la partie essentielle et fondamentale ; aux temps futurs chacun pourra voir l'âme de l'Écriture... Malheur aux coupables qui prétendent que l'Écriture n'est qu'une simple narration ! Ceux-là n'en voient que l'habit. Comme le vin ne se conserve que dans une cruche, l'Écriture ne se conserve que dans son habit. Aussi convient-il de regarder ce qui se cache derrière l'habit ; car toutes les paroles de l'Écriture, ainsi que tous ses contes, ne sont que des habits. » (Z., III, 152 a.)

Franck observe à ce propos que la « supposition, sincère ou non (?), d'un sens mystérieux, était pour les Kabbalistes le seul moyen de s'assurer la plus complète liberté sans rompre avec l'autorité religieuse ; et peut-être aussi avaient-ils besoin



de ces ménagements ». Cette réflexion du célèbre auteur de *La Kabbale* est ridicule. Le pauvre académicien ignore que les maîtres de l'Hébraïsme ésotérique ne cessent d'enseigner le respect du texte littéral. Et il ne sait pas que les représentants les plus notables de l'« autorité religieuse » — pour parler le langage de Franck — sont précisément les exégètes qui professaient qu'au sens vulgaire de la lettre un sens ésotérique était *superposé*; les Akiba, les Jochanan ben Zaccai, les Meïr, sont illustres par le mysticisme de leur interprétation scripturaire. Pour estimer la valeur d'Akiba comme « autorité religieuse » rappelons que ce fut précisément, d'après la tradition, son interprétation symbolique du *Cantique des Cantiques* qui réduisit au silence l'opposition qui était faite relativement à l'admission de ce livre dans le Canon.

Il serait intéressant de montrer à quel point les principes de l'exégèse mystique ont été conservés dans le Christianisme, avec cette différence que les langues « profanes » ne se prêtent pas, comme l'hébreu, à une interprétation aussi complexe. Mais, nous ne cherchons pas à étendre plus qu'il ne convient nos considérations sur l'interprétation scripturaire. Nous nous sommes également abstenu, bien à regret, mais le sujet est trop riche pour l'espace dont nous disposons, de montrer l'analogie des principes essentiels de la Gnose juive et de la Gnose chrétienne (1). Nous ne disons pas du Gnosticisme. On nous permettra néanmoins de signaler le 7<sup>e</sup> Tome des *Principes discutés pour faciliter l'intelligence des Livres prophétiques, spécialement des Psaumes, relativement à la langue originale*. La question des termes énigmatiques employés par les auteurs sacrés y est magistralement étudiée. On nous permettra également d'en extraire cette citation de St. Augustin, *De catechizandis rudibus*. « Il faut surtout leur enseigner (aux lettrés de la Gentilité) à écouter les divines Ecritures, de peur que la solide parole ne leur paraisse méprisable, sous prétexte qu'elle n'est point annoncée dans un style ampoulé. Qu'ils ne s'imaginent pas que les discours et les actions dont il est fait men-

1. Nous renvoyons le lecteur aux *Stromates*, de Clément d'Alexandrie, notamment.

tion dans ces Livres, et qui sont *couverts et enveloppés* d'un voile charnel, n'ont pas besoin, pour être compris, d'être développés et découverts; mais qu'il faut les entendre à la lettre. Il est nécessaire d'instruire ces sortes de gens de l'utilité du *secret* qui a fait donner à ces Livres le nom de *Mystère*, et leur prouver, par l'expérience, que le *sens caché des énigmes* sert beaucoup à exciter l'amour de la vérité, et à chasser l'engourdissement et le dégoût... Car il leur est très avantageux de savoir qu'il faut préférer la pensée à la parole, de même que l'on préfère l'esprit au corps. » Il est à peine nécessaire d'ajouter que, dans le Christianisme comme dans le Judaïsme, les exégètes qui admettaient l'âme d'un texte ne cherchèrent pas à rompre avec l'autorité religieuse.

Les Esotéristes juifs entendent soutenir les privilèges de la lecture spirituelle sur la lecture littérale. Rabbi Eléazar, le fils de R. Siméon ben Jochaï, proclame : « Maudit soit l'esprit de celui qui prétend que les récits de l'Ecriture n'ont d'autre signification que leur sens littéral ! Car s'il en était ainsi, l'Ecriture ne serait pas la Loi de vérité, la Loi sainte, la Loi céleste. Même un roi en chair et en os considérerait au-dessous de sa dignité de dire des choses banales et à plus forte raison de les écrire. Est-ce que le Roi suprême, le Saint, béni soit-il, n'a pas trouvé des choses plus saintes pour former sa Loi que de réunir de simples récits tels que l'histoire d'Esaü, d'Agar, de Laban, de l'âne de Balaam, de Balak et de Zamri ? Ce n'est donc pas pour ces narrations que l'Ecriture porte le nom de Vérité, Loi parfaite, Loi de témoignage, Loi plus précieuse que l'or et les joyaux. Mais chaque parole de l'Ecriture cache un mystère. » (Z., III, 149 b.)

Le Zohar dessine une image que nous trouvons charmante pour exprimer les rapports entre le Mystère et celui qui s'efforce de le découvrir. « Les mystères de la Loi sont comparables à une amante resplendissante enfermée dans la chambre d'un palais. Elle a un ami seul à connaître les sentiments de son amour. Comme l'ami, poussé par le désir de voir son amante, passe souvent devant le palais en jetant des regards de tous côtés, l'amante se décide à pratiquer une petite ouver-

ture dans le mur de son palais, et au moment où elle voit passer son amant, elle approche son visage pour un instant, de l'ouverture, et l'en retire immédiatement. Les personnes qui passent devant le palais, en même temps que l'amant, ne voient pas le visage de la bien-aimée, excepté lui, parce qu'il est le seul dont les regards, le cœur et l'âme soient dirigés vers la bien-aimée. Il en est de même de la Loi, elle ne révèle ses mystères qu'à ses amants. Les non-initiés profanes passent à côté sans rien voir. Mais aux initiés dont les regards, le cœur et l'âme sont dirigés vers la Loi bien-aimée, celle-ci daigne se montrer pour un court instant. Remarquez que la Loi (1) procède à l'égard de l'homme de la manière suivante : D'abord elle lui fait signe d'approcher. S'il ne comprend pas ce signe, elle l'appelle « insensé ». Lorsque l'homme s'approche d'elle, elle lui parle à travers le rideau qui le sépare encore d'elle. L'homme commence alors à la comprendre petit à petit. Il se trouve à l'interprétation syllogistique (Derascha). Ensuite, elle lui parle à travers un voile transparent. L'homme est alors arrivé à l'interprétation symbolique (Agada). Enfin quand l'habitude l'a rendu familier avec la Loi, elle se montre à lui face à face et lui révèle les mystères cachés depuis le commencement des temps. C'est alors que l'homme devient maître de la Loi (baal Torah) et maître de la maison, car tous les mystères lui sont révélés sans qu'aucun d'eux lui reste caché. Elle lui dit : Tu vois que, dans les mêmes paroles où je t'ai montré auparavant un sens littéral, je te montre maintenant un sens mystique; et de même que pour le sens littéral, tous les mots sont indispensables sans que l'on puisse rien y ajouter et rien en retrancher, de même pour le sens mystique, tous les mots sont indispensables, sans que l'on puisse y ajouter une seule lettre, ni retrancher une seule lettre. C'est pour cette raison que l'homme doit s'appliquer avec zèle à l'étude de la Loi et en devenir l'amant (2). »

L'exégèse mystique dès lors comporte tout un ensemble de règles et de procédés auquel nous consacrerons le chapitre sui-

1. Il s'agit dans ce passage des mystères de la loi considérés dans l'Écriture.

2. Z. II 99 a.

vant. Mais disons immédiatement que ces procédés sont des auxiliaires qui permettent la découverte des significations symboliques. Les livres kabbalistiques ayant un double sens, leur lecture, une fois qu'ils sont traduits, nous laisse dans le vague. L'obscurité qui les caractérise, en dehors même du sujet traité s'il est question d'un problème ardu de métaphysique, devient comme impénétrable. Nous lisons des mots et des phrases mais le sens des mots et des phrases échappe fréquemment. Cela provient de ce que le signe symbolique ne peut être bien compris que dans le texte original. Ainsi quel rapport peut-il y avoir dans le passage zoharique où l'on établit une relation entre l'arche qui s'arrête sur le mont Ararat à l'époque diluvienne et le jugement escathologique des coupables (Z., III, 149 b) ? Mais le Kabbaliste saisit la subtilité significative du midrasch par l'étymologie du mot Ararat qui est arira, *malédiction*, d'où vient le terme de « montagnes d'Ararat » qui désigne les chefs de la rigueur, c'est-à-dire ceux d'accusation, de condamnation et de l'application des châtiments.

Michel Weill, qui a consacré quelques pages trop courtes à l'examen du symbolisme dans la littérature juive, a donné quelques exemples de la spiritualisation de la lettre. Nous lui emprunterons deux citations qui feront regretter de ne pas posséder une traduction du Zohar tout entière faite avec sa méthode explicative, consistant à introduire ici et là une indication qui met chaque écrit en pleine lumière. Ce rabbin s'est également complu à extraire de la tradition talmudique quelques nouveaux exemples prouvant l'identité des procédés employés dans le Talmud et dans le Zohar. Il observe, au surplus, que l'esprit du symbolisme de la tradition mystique, ayant passé dans la tradition rabbinique, les exemples tirés du Talmud ne peuvent avoir le mérite de l'originalité, « puisqu'ils sont en grande partie la reproduction de ceux du Zohar ». Il n'était pas inopportun, croyons-nous, de noter cette remarque d'un rabbin, fidèle écho de l'enseignement ancestral, qui nous semble, pour être moins célèbre et moins académique, très supérieur en science sacrée à des hébraïsants plus tapageurs et plus communément cités. Ceux-ci leur reprocheraient sans doute d'être

« vieux jeu », mais sa valeur scientifique a seule de l'importance à nos yeux. Or, ce rabbin — malgré son orthodoxie — a sur les questions rabbiniques toute notre confiance. Sa manière de traduire le Zohar ne la diminuerait pas. Voici comment il reproduit le passage où le recueil kabbalistique décrit la mort de Sara.

« *Sara qui meurt*, c'est le corps; dans la cité des Quatre Keriath arbâ, ce sont les quatre éléments de l'existence matérielle; à Hébron (de la racine habar, lier), c'est-à-dire à la suite de la dissolution de leur union; *Abraham qui vient pleurer Sara*, c'est l'âme qui gémit sur la décomposition du corps, souffrant de cette séparation pendant un laps de temps plus ou moins considérable et ne recouvrant le calme et la paix qu'au moment où elle est trouvée digne de retourner vers son auteur. C'est alors seulement que l'âme (Abraham), dégagée de toute préoccupation matérielle, ose adresser la parole aux fils de Heth, c'est-à-dire aux justes et aux bienheureux, en ces termes : Je suis vis-à-vis de vous indigène et étranger tout à la fois, étranger par le corps, indigène par mon âme. Et les justes jaloux de faire un accueil sympathique à cette âme sœur, lui répondent : Tu es une personne divine au milieu de nous, prends place dans l'élite de notre compagnie, aucun de nous ne te refusera sa demeure, car nous sommes tous heureux, à l'arrivée d'un nouveau juste. Quant à Ephron, le chef des Beni-Heth, la Kabbale en fait une espèce de Caron, de nocher des ombres, appelé aussi *Douma*, c'est-à-dire le maître du silence. Et le symbole se poursuit ainsi jusqu'à l'avènement de Rebecca, fille de Bethuel (fille de Dieu = Bath El), fils de Milka (fils du roi de l'univers = melek), femme de Nahor (compagne de l'intelligence), frère d'Abraham, c'est-à-dire vivant fraternellement avec l'âme (1). »

Voici un nouvel exemple de sa manière de traduire :

— « *Exploration de la Terre Sainte, symbole de l'exploration du monde futur*. — Cette interprétation appartient au chef de l'école mystique, à R. Siméon ben Jochaï : — Le discours

1. Michel Weill, *La parole de Dieu*, p. 202. *Zoh. Midr haneelam*, L. XXVI.

tenu par Moïse, dit-il, aux explorateurs ne serait rien moins qu'une allocution adressée par Dieu lui-même aux hommes, les engageant à se livrer à l'exploration du monde futur, de la béatitude éternelle. — Mais comment, par quels moyens ? demandent ceux-ci. — Montez du côté du sud, leur répond-il, c'est-à-dire étudiez la Thora (le mot sud, en hébreu negeb, signifiant aussi sécheresse, ou privation des biens temporels) qui vous y conduira en droite ligne. Elle vous révélera la vraie nature du pays (de l'éternité); elle vous montrera les justes forts ou faibles, c'est-à-dire vainqueurs du mauvais génie ou vaincus par lui; elle vous fera connaître les conditions de la fertilité comme de la stérilité de la vie future; elle vous exposera les éléments de la prospérité spirituelle, notamment l'arbre de la vie éternelle qui y est implanté. Or, les explorateurs qui montèrent du côté indiqué, ce sont les hommes qui se livrent à cette grave étude avec indolence, avec cette répulsion que nous inspire la vue des landes sèches et stériles. C'est par cette marche incertaine et pénible qu'ils prétendent arriver à *Hébron*, c'est-à-dire à la possession de la Thora, amie et compagne (*haber*) de tous ceux qui la recherchent sérieusement! Ces mêmes explorateurs arrivent ensuite à la vallée des grappes de raisin (*eschcol*), ces grappes qui figurent l'enseignement de la Hagada. Ils en coupent quelques ceps; mais comme ils ne le font pas pour le bon motif, par un sincère amour de la Loi, ils sont obligés à porter le fruit cueilli à deux, allusion transparente à l'esprit de scission et de contradiction, source fatale des divisions et du schisme religieux (le terme *civière*, en hébreu *moth*, ayant aussi le sens de déviation)... etc. (1). »

1. *Ibid.*, p. 207. Après l'éloge que nous venons de prononcer sur les qualités du rabbin Michel Weill comme traducteur, on se demanderait peut-être si nous jugeons inférieure la traduction du Zohar par Jean de Pauly. Nous avons comparé certains passages importants du texte avec des traductions de diverses langues. Jean de Pauly a eu l'art prestigieux de couler le sens original dans une phrase élégante. On peut conclure que généralement *lorsqu'il traduit* son travail est plein de saveur. Malheureusement, il ne traduit pas toujours. Les *Iddras* notamment, et c'est fâcheux par suite de la valeur capitale de ces traités, sont bien loin de satisfaire. En somme, nous avons fait valoir les versions de Michel Weill, remarquables au surplus, en raison des particularités qui aident à la compréhension du texte, et nous avons exprimé le regret d'être limité à admirer quelques textes seulement.

## IV

Nous ne nous attarderons pas malgré l'intérêt de ce vaste sujet à l'exégèse mystique chez les Juifs, après avoir esquissé sa physionomie. Nous préférons appeler l'attention du lecteur sur la *Kavanah*. Les auteurs qui traitent de la Kabbale s'abstiennent assez généralement d'en parler. Le mot « kavanah » désigne pourtant une chose fondamentale du mysticisme juif. On le traduit ordinairement mais insuffisamment par *dévotion*. Abelson prétend que « ce n'est qu'au Moyen Âge que le mysticisme a donné au mot Kavanah sa réelle portée. On peut le constater en jetant un coup d'œil, continue cet écrivain, sur les livres de prières qui contiennent, soit à la marge, soit dans le texte, les méditations (Kavanoth) d'après Isaac Louriah » (1). Mais, d'après le rabbin Enelow, qui a consacré à la kavanah une savante étude, le mot et la chose sont essentiellement juives. Ce terme désignerait notamment l'intention, la concentration, la dévotion, la méditation. Avec le Zohar, l'école de Louriah et les mystiques modernes, « il ne désigne plus seulement la dévotion en un sens moral et spirituel, mais plutôt une appréciation de la valeur mystique des actes religieux, et plus particulièrement de la prière, de la contemplation extatique des mystères cosmiques, l'absorption dans la signification occulte de chaque devoir et de chaque pratique religieuse, et plus spécialement la concentration sur la valeur mystique des noms divins ».

On se rend compte aisément, après cette définition, que si Abelson se plaint avec raison du silence de ses coreligionnaires sur le mysticisme juif, nous n'avons pas moins de motifs pour regretter que ce savant auleur, préoccupé de prouver que le Judaïsme et le Christianisme étaient aussi riches l'un que l'autre de principes mystiques, ait gardé, lui aussi, un

1. J. Abelson, *Immanence of God*, p. 327.

mutisme fâcheux sur un des éléments originaux du mysticisme juif qui serait encore ainsi plus riche qu'il ne le prétend lui-même. Nous le regrettons d'autant plus que nous ne sommes nullement persuadé — est-ce un parti pris ? nous ne le croyons guère — que le mot kavanah soit parvenu, après beaucoup d'efforts probablement que l'on cache aussi, à n'avoir qu'au Moyen Age son plein sens. Il y a trop de données antiques qui s'y attachent.

La théorie, en effet, qui détermine l'idée de la kavanah est celle qui domine la doctrine kabbalistique et que nous illustrerons en décrivant plus loin quelques actes du rituel collectif et individuel en y ajoutant une analyse des amulettes, analyse et description qui nous feront pénétrer un peu sur le terrain du merveilleux et de la magie. Cette théorie, disons-le immédiatement, est celle de la relation entre les sphères supérieure et inférieure reliées par un lien spirituel qu'il s'agit précisément, en vertu du pouvoir de l'injonction sacerdotale et de la prière, de rétablir et de resserrer au cas où la mauvaise pensée et l'action impie l'auraient distendu et comme brisé. De là, cette conséquence logique, élément d'ascèse et principe de sainteté, que toute action mentale ou réelle doit être accomplie dans le but d'opérer cette harmonie universelle. Comme on se plaît volontiers dans l'étude des religions à comparer, nous observerons qu'à toutes les significations données précédemment au mot kavanah, il faut joindre celle de « direction du cœur » (Kavanah ha-leb) ou « direction d'intention » bien connue en théologie chrétienne. Une signification profonde, une kavanah est appliquée par le mysticisme juif à tous les actes de la vie, quels qu'ils soient. De ce principe il s'ensuit que le Kabbaliste s'efforce de mener une vie sanctifiée, la vie en Dieu.

D'après le rabbin Enelow la théorie kabbalistique de la Kavanah marque la décadence de l'idée primitive exprimée par ce terme. « La Kavanah, dit-il, qui a débuté par être un moyen d'intensifier la vie religieuse et d'accroître sa force intérieure s'est corrompue dans une opération (la prière) négligemment accomplie ou insensée. Elle devint un obstacle à la vraie piété. » L'on doit reconnaître, il est vrai, même si l'on ne partage pas



les points de vue historiques de cet auteur, que l'« aberration kabbalistique se substitua à la véritable dévotion ». Mais la divergence que nous nous permettons d'avoir avec les opinions d'Enelow consiste à ne point reconnaître, comme ce docte rabbin, dans la kavanah kabbalistique une modalité décadente de la kavanah telle que l'auraient comprise les maîtres de l'ancien Judaïsme. Il y a déviation, c'est entendu, mais elle s'est produite au sein même du mysticisme kabbalistique. D'une façon générale, les doctrines de la Kabbale peuvent être jugées sublimes, pures et saintes, certains de ses éléments peuvent être compris d'une manière ridicule, ignoble et sale. Ne vivant pas la « religion kabbalistique », nous n'avons pas à prémunir les égarés contre un danger possible; étudiant la Kabbale en critique, nous n'avons aucune raison d'en voiler les belles perspectives et nous n'en avons pas davantage à laisser ignorer que des ombres impures les obscurcissent. Notre prédilection va toutefois aux côtés séduisants du sujet. Nous nous inspirons, d'ailleurs, du Zohar qui condamne maintes fois la magie et les sciences occultes.

Disons pourtant un mot d'une question qui tient une place importante dans la théorie kabbalistique et qui motive chez ses adversaires une indignation qui serait louable si elle était opportune. Il s'agit du symbolisme sexuel. L'effet cherché est toujours atteint auprès des gens de sensibilité au moins superficiellement vertueuse. On effarouche, on moralise, on censure... et l'on se figure la Kabbale définitivement condamnée dans l'esprit des « honnêtes gens ». Le triomphe est trop facilement obtenu pour n'être pas éphémère. Ayant l'avantage de n'avoir pas aisément la pudeur alarmée, nous ne sommes point troublé lorsque le rabbin Enelow écrit que « l'élément érotique dans la Kabbale, est frappant, grotesque et absolument repoussant. On se demande jusqu'à quel point il reflète la moralité sexuelle de l'époque. La question des sexes est assurément familière à la littérature médiévale juive. Les traits fantaisistes du Zohar, cependant, ont vraisemblablement agi pour le rendre populaire » (1). A-t-il réfléchi au nombre de ses

1. Cf. *Mélanges Kohler*, Berlin, 1913.

coreligionnaires — et l'éminente qualité de plusieurs — atteints par sa critique ? Ce sont, en définitive, les plus grands noms du Judaïsme qui sont frappés. Reconnaissons toutefois la funeste influence du Zohar à certaines époques et en certaines contrées.

La Kabbale imagine donc les rapports séphirothiques sous l'emblème des relations conjugales. Dans cette idée et dans celle de l'union du monde d'en haut et du monde d'en bas représentée sous ce même symbole, il en dérive une morale très pure, si elle peut être altérée par les esprits pervers. L'Hébraïsme ésotérique ne sera pas seul à supporter une telle disgrâce. En tout cas s'il y a impudicité, les hébraïsants qui sont antikabbalistes ne devraient pas en faire un grief à la seule tradition secrète. Car le Talmud ne semble pas ignorer tout à fait le symbolisme sexuel puisqu'il parle, si nous sommes bien averti, du « mystère des sexes » (סוד הזוג) (1). Nous savons que l'on fait de cette conception un emprunt du Judaïsme au Gnosticisme. Mais il se pourrait que l'on calomniât le Judaïsme en le privant d'une richesse poétique qui est absente du Gnosticisme. Quant aux mots un peu crus, pourquoi s'en occuperait-on plus qu'un égyptologue des hiéroglyphes qui non seulement appellent les choses par leurs noms, mais les représentent au naturel ? *Le Cantique des Cantiques* n'a pas été composé dans une taverne ; c'est dans les tavernes que l'on en a une compréhension malsaine. Il en est de même pour toute composition mystique du symbolisme sexuel. Karppe lui aussi essaye de susciter l'horreur. Il recourt même au latin. Nous rappellerons dans une langue qui n'a point le privilège de braver l'honnêteté, en grec, que le Verbe de Dieu est appelé Σπέρμα Θεοῦ (2). Un St. Justin qui emploie de telles expressions n'a pas encore la réputation d'un auteur égrillard, sauf peut-être chez un psychanalyste. En tout cas, c'est un plaisant défi à la logique que de se scandaliser de la sexualité symbolique de la

1. Il y a lieu de noter que H. S. Enelow émet l'idée qu'une étude complète du mystère des correspondances qui remonte dans le Judaïsme à la littérature talmudique serait intéressante. Tout cela, pour le remarquer simplement, nous éloigne du moyen âge.

2. Cf. Zohar, I, 13 b : le Verbe est la semence divine.

Kabbale lorsqu'on a présenté le mysticisme juif comme « une revanche de la science sur la foi ». Les rationalistes devraient prendre modèle sur les Kabbalistes : introduire un peu d'harmonie dans leurs élucubrations comme ceux-ci mettent de la méthode en leur folie.

On a plusieurs fois observé que les poètes profanes aiment se servir du vocabulaire liturgique; les poètes mystiques ont recours, afin d'exprimer les transports sacrés et les saintes effusions, aux termes profanes. Un auteur, bien que mal informé sur le mysticisme juif et dont plusieurs jugements sur le mysticisme catholique demanderaient à être révisés, Ch. Oulmont, dans un ouvrage auquel ses imperfections n'enlèvent pas son intérêt, écrit très justement d'une façon générale : « A la tendresse de leurs accents, on croirait que les mystiques célèbrent des amours humaines, tandis qu'au contraire des poètes profanes, pour célébrer celles qu'ils aiment se souviennent du paradis et semblent emprunter aux mystiques leurs pensées et leurs expressions mêmes; si bien que ces deux concerts, dont l'objet est si différent, l'un grandiose et grave, puisqu'il s'élève vers le ciel, l'autre futile et plus léger puisqu'il ne s'adresse qu'à des enfants des hommes, entendus à quelque distance, se distinguent à peine, et paraissent exécutés par les mêmes artistes. S'il est étrange, à vrai dire, que les chantes de l'amour divin aient eu recours à la terminologie de l'amour profane pour exprimer ce qu'ils souhaitaient, combien plus étonnante est cette influence du mysticisme sur les amants lyriques de la femme! Il y a pénétration d'une idée par l'autre, sans que l'on puisse affirmer que l'une ait précédé l'autre, mais il est certain que c'est à la belle époque du mysticisme catholique que s'épanouit cette littérature poétique si curieuse, d'une part, et que d'autre part, plus on se rapproche de l'Orient, berceau somptueux du mysticisme, plus on remarque cette identité entre le paradis des dévôts et le verger des amoureux (1). »

Il est vrai que dans la représentation de l'Homme céleste où les Kabbalistes font correspondre le dénaire des attributs divins

1. Oulmont, *Le Verger, le Temple et la Cellule*, p. 54.

(Sephiroth) aux différentes parties de cette figure allégorique, la Beauté et le Règne (les Sephiroth Tiphereth et Malcuth) sont désignés et agissent comme des « amants » (דוידים). Il est non moins exact que, sous certains rapports, certaines énergies divines sont symbolisées par les organes mâle et femelle. Relativement au dynamisme universel, la neuvième des Sephiroth, la Base (la Sephira Jesod), harmonise et stabilise le flux et le reflux des forces. Elle correspond à la puissance de génération naturelle, aussi la figure-t-on par l'organe viril. Nous serions enclins à voir dans cette manière de s'exprimer un témoignage de cette antiquité que nous réclamons pour la Kabbale. D'autre part, si la Kabbale, comme tous les mysticismes, emploie le langage de l'amour, c'est au lecteur de n'être pas plus malicieux que le Kabbaliste qui a spiritualisé, dans sa pensée, tous les anthropomorphismes et tous les anthropopatismes. Le lecteur moderne se rappellera opportunément qu'il a affaire à un symbolisme oriental, quelquefois indécent par conséquent, mais indécent pour nos conventions. La Bible n'a-t-elle pas été l'objet de la révision puritaine relativement aux expressions obscènes ? Les livres ésotériques qui n'étaient pas destinés, comme les livres mystiques en général, à tomber sous n'importe quels yeux n'ont pas et n'avaient peut-être pas, en raison de leur destination, à subir les corrections de la censure.

Karppé, s'efforçant d'observer les différences entre le mysticisme juif et le mysticisme chrétien, affirme que « le mysticisme chrétien, sans exclure absolument la spéculation rationnelle, tourne cependant sans cesse autour de l'amour qui unit la terre au ciel, la fiancée au divin Epoux ». Lorsque cet auteur prétend que le mysticisme chrétien n'exclut pas absolument la spéculation rationnelle, il semble n'avoir de ce mysticisme qu'une connaissance rudimentaire (1). Il ne paraît pas davantage connaître le mysticisme juif. Après avoir fait la réserve obligée d'après laquelle le Zohar n'est pas dépourvu du sentiment d'amour, il estime que « c'est quelque chose d'assez

1. En réalité, le mysticisme du cœur, dans le Christianisme, repose sur une théologie qui est malheureusement très peu connue.

froid où entre plus de raison que de cœur et qui se ressent toujours de l'appareil métaphysique dont est fait la charpente du Zohar » (1).

Non! Sans doute, la Kabbale n'est pas dépourvue de sentiment d'amour. Et pour ce qui est de sa charpente, beaucoup de gens la qualifieraient de « métaphysique amoureuse ».

En effet, bien loin d'être un système intellectualiste, la Kabbale, au contraire, envisage les principes qui en sont la base, tellement au point de vue de la pratique qu'ils deviennent si l'on peut dire accessoires. Elle n'a pas d'autre raison que de décrire l'amour de Dieu pour l'homme, et d'exciter l'amour de l'homme pour Dieu. Le principe de l'amour pur est à ce point central dans la doctrine ésotérique que l'arbre sephirothique (2) tout entier s'appelle l'« amour ». *Col ha-atziouth nigra ahava* (3).

Ce qui est exact, c'est que le mysticisme juif, comme la Gnose chrétienne, ne sépare pas la connaissance de l'amour. Dieu est aimé suivant la connaissance que l'on en a. C'est la raison pour laquelle l'étude de la Loi occupe une place si prépondérante dans l'Hébraïsme ésotérique. Son adepte doit savoir quels sont les préceptes divins pour les observer, les observer avec l'intention mystique (*kavanah*), et non pas seulement par devoir légal et routinier. La Kabbale, en somme, unit le légalisme et la vie intérieure. C'est l'idée d'amour, développée par les Kabbalistes d'après les symboles de l'amour humain, qui incite les adversaires de l'Esotérisme juif à jeter l'alarme. Il est probable que ces critiques, lorsqu'ils sont Israélites, s'ils savaient le Talmud aussi coupable, le dénonceraient avec une égale indignation (tr. *Yoma*, 54b). S'offusqueraient-ils aussi bien, les pudibonds antikabbalistes, s'ils savaient également que les auteurs vertueux, comme le savant ministre d'Etat Abarbanel, n'ont pas craint de répéter les enseignements de l'Hébraïsme ésotérique? Ce docteur rappelle, en effet, qu'il y avait deux chérubins différents selon l'espèce (c'est-à-dire le sexe) comme l'établit la théologie sacrée (kabbalistique). Ces deux

1. Karppe, *ouvr. cité*, p. 584 et 585.

2. Pour cette expression, voir plus loin, chap. IX.

3. Cf. Benamozegh, *Dio*, p. 233.

chérubins, mâle et femelle, signifiaient que les Israélites sont aimés et préférés de Dieu, c'est-à-dire d'un amour de mari et de femme. Ainsi qu'il est écrit dans le Talmud (tr. *Yoma*, c. 3) : au temps où les Israélites montaient pour la Fête (c'est-à-dire à Jérusalem), on découvrait le propitiatoire, et ils voyaient les chérubins mis l'un devant l'autre, et ils se disaient : Voyez de quel amour Dieu nous aime, comme d'un amour d'époux et d'épouse (1).

Nous n'insisterons pas outre mesure sur le symbolisme sexuel du Zohar. Ce serait lui donner trop d'importance, et l'on se persuaderait en définitive, mais à tort, que les audaces expressives de la Kabbale tiennent plus de place qu'en réalité. Ce serait fausser la physionomie du mysticisme juif dont les caractères généraux sont très beaux et très purs. Nous avons parlé de ces choses délicates pour la seule raison que les adversaires de l'Esotérisme hébraïque évoquent bruyamment à leur sujet, les souvenirs orgiaques des cultes phalliques. La critique mélodramatique se contente d'être applaudie par les gens mal instruits. Elle a plus d'impertinence que de fierté (2).

Malgré la mise en scène des Antikabbalistes, nous persistons à estimer que les idées mystiques des Juifs sont d'une poésie très morale, qu'il s'agisse de l'échange d'amour, par les bénédictions et les prières, entre le monde céleste et le monde d'ici-bas, ou du « mariage » de l'idéal et du réel par lequel se spiritualise le réel, du « baiser » par lequel Dieu reçoit l'âme qui, après avoir traversé l'épreuve dernière de la mort, s'est épurée et pour ainsi dire identifiée à la nature de l'Etre qui donne le baiser et qui semble par ce contact céleste reprendre ce divin « souffle » qu'il avait confié aux éléments corporels au moment de la création... Peut-être les adversaires de l'Hébraïsme ésotérique ne désarmeraient-ils pas devant certaines descriptions un peu vives ? Encore une fois nous croyons ces

1. V. Buxtorf, *Hist. arcæ federis*, ch. IX, p. 101. Abarbanel répète là comme ailleurs le Zohar (Cf. Z. III, 59 a).

2. Un fait très remarquable : Le kabbaliste Nahmanide est l'auteur d'un ouvrage intitulé : *Lettre sur la Sainteté*. Or, il y expose des règles de conduite pour la vie conjugale. Rappelons que le traité talmudique relatif aux fiançailles est désigné sous le nom de Sainteté (*Kiddouschin*).

descriptions justifiables. Elles le sont autant que les raisons théosophiques de la circoncision (1). En tout cas si l'on prétend trouver une analogie du symbolisme kabbalistique avec les « orgies » phalliques des cultes anciens, on ne poursuit pas l'analogie supposée jusqu'à donner, de ces cultes, des exposés doctrinaux comparables à ceux que fournit la tradition mystique du Judaïsme. On s'en tient à une affirmation générale.

Il faut se borner. Nous devrions pourtant insister dans cet ensemble de considérations générales sur le mysticisme juif, tel que nous avons précédemment défini ce terme, sur ce que l'on nommerait avec précision la mystique juive. Il serait évidemment profitable d'étudier les principes de la vie intérieure et l'expérience religieuse chez les Kabbalistes avec autant de raffinement que toute autre mystique. L'examen comparé des principes de l'évolution spirituelle faciliterait que l'on connût plus intimement l'Homme universel. Nous ne remplissons cependant pas cette tâche en raison des proportions que nous avons assignées à notre œuvre. Des spécialistes y montreraient d'ailleurs plus de talent. Même si le Zohar était un apocryphe imaginé par un imposteur, même si la Kabbale était de date médiévale il ne serait pas moins intéressant de constater l'habileté des inventeurs et de s'étonner de leurs merveilleuses facultés pour établir avec succès une théorie de l'ascèse de l'âme aboutissant à l'union divine. Le recueil kabbalistique traite de tous les sujets qui préoccupent les analystes de la mystique : lecture, étude de la parole de Dieu (la Sainte Ecriture), méditation, oraison, exercice des vertus individuelles et sociales, fuite du péché, purification, mortification, contemplation naturelle, intellectuelle et affective, visions, révélations, amour désintéressé de Dieu, etc.

Le mysticisme juif offre maintes conceptions grandioses, certaines conséquences que ses fidèles en ont déduites rappellent, il est vrai, l'Orient superstitieux. Il faut s'habituer à ce désordre où la puérilité et la majesté de l'intuition sont étrangement mêlées. Mais nous ne croyons pas que la Kabbale laisse jamais

1. Cf. l'ouvrage érudit de Neumann : *Symbolique du culte de l'ancienne alliance*. Lausanne, 1860.

indifférent l'esprit sérieux qui veut découvrir la pensée réelle sous des formes extérieures auxquelles nous ne sommes pas habitués; elle offre une inépuisable documentation à celui qui cherche à savoir la perpétuité des idées saintes comme celles des illusions. L'imagination poétique des mystiques juifs, concernant l'angélologie et la démonologie, a épuisé le sujet. Si fantasmagorie il y a, elle est identique à celle d'autres mysticismes.

Nous devons remarquer le rang sublime que l'Hébraïsme ésotérique assigne à l'homme. Il part de cette idée à laquelle nous venons de faire allusion et que nous aurons l'occasion d'approfondir encore, qu'il existe un monde suprême qui est le modèle du monde inférieur, tous deux réunis par le lien de l'amour réciproque entre Dieu et l'homme. D'autre part, il établit que la création dans son ensemble est un être dont tous les modes sont marqués de l'empreinte divine, l'homme étant la synthèse des créatures. Comme il a été modelé à l'image de l'exemplaire divin, sa forme est composée d'organismes copiés sur la forme supérieure. La forme humaine, ramenée à ses principaux organes : tête, cerveau, cœur, bras, poitrine, jambes, sexe, pieds, correspond aux types spirituels que la Kabbale désigne sous le nom de Sephiroth et qui portent les noms de Couronne, Sagesse, Intelligence, Clémence, Rigueur, Beauté, Éternité, Majesté, Fondement et Royaume. Dès lors aucune pensée, aucune parole, aucune action de l'homme (1) qui ne produise son retentissement, par suite du lien spirituel, jusqu'au plus profond des Cieux. Associé dans l'œuvre de la création, il devient une pensée d'harmonie ou de désordre.

A l'origine, la copie était conforme au paradigme. Cet état de sainteté a été détruit par le péché. Rétablir la sainteté dans l'homme est le but à poursuivre. Il l'atteint par l'étude et la pratique de la Loi. Elle lui enseigne la prière, ou plutôt les différentes sortes de prières (oraisons, supplications, cris, etc.) qui, depuis la destruction du temple, remplacent complètement les sacrifices, l'observance du culte et la connaissance de son

1. La pensée, la parole et l'action correspondent aux trois puissances de l'âme : Neschamah, Rouah, Nephesch.



symbolisme, celle des œuvres de charité, la sanctification de ses actes et la spiritualisation de ses organes. Il y a, en effet, 248 préceptes affirmatifs correspondant aux 248 organes spirituels constituant l'image de Dieu, comme il y a 248 organes corporels. De là s'ensuit une théorie curieuse où se fusionnent la physiologie et la mystique. Mais la véritable réalité réside dans le corps spirituel; le corps matériel, quoique réel aussi, est considéré comme une enveloppe.

La religion, selon l'esprit kabbalistique, est une ascèse dont l'application minutieuse fait réapparaître l'image sacrée d'en Haut. En reconstituant sa spiritualité originelle, l'homme élève un trône à Dieu dans chacun de ses membres. Il devient une divinité incarnée. C'est en raison de ce devoir de purification que le dévot s'assujettit à toutes ces prescriptions qui concernent les différentes parties de son être.

La tradition ésotérique décrit les effets du péché qui altère le corps et l'âme. Car il y a réaction exercée par le corps sur l'âme et réciproquement, dans le bien comme dans le mal. La question du péché occupe naturellement une place considérable dans le mysticisme juif. Mais une de ses caractéristiques est de faire concourir le mal au progrès du bien. Le mal devient une cause du bon. C'est pourquoi les Juifs dévots bénissent Dieu pour les deux influences (1) qui sollicitent la volonté humaine.

Sans la mauvaise excitation, sans les passions ni développement d'aucune sorte, ni civilisation, ni propagation de la vie. La vue immédiate des effets de la douleur cache l'horizon, quoiqu'il soit plus élevé, que l'adepte s'efforce d'entrevoir. Il faut aimer Dieu pour les châtements qu'il envoie, comme pour les bienfaits. « Bienheureux, proclament les dévots, sont les *Yeschurim* (châtements), comme les sacrifices ils réconcilient, ils justifient pour le péché. »

Le mal fournit un autre résultat, celui de tourner l'esprit vers le repentir. Le repentir a été créé avant le mal. Il a été créé dès l'origine. Pourquoi ? Parce que Dieu, souverainement miséricordieux, ayant en vue le bonheur de l'homme, a créé le

1. On les désigne sous le nom de *Yetser rá* (mauvais penchant) et *Yetser tob* (bon penchant).

remède avant d'envoyer l'affliction. Par le repentir l'homme transforme les attributs divins, celui de la Rigueur et celui de la Clémence.

Comme le péché a des conséquences universelles, de même, par le repentir d'un seul, la collectivité peut être pardonnée. De là découle la théorie relative au Juste, qui est le Pauvre par excellence, et que la Kabbale met sur le trône de sainteté.

Comme on le soupçonne probablement, on extrairait du Zohar, en laissant de côté la forme aggadique des récits et les symboles relatifs aux mystères, une doctrine de la « vie parfaite qui ne serait pas indigne de l'attention et qui mériterait sans doute l'estime des docteurs en mysticité. Les historiens des religions n'auraient plus qu'à profiter de leurs travaux pour combler une lacune que l'on remarque toujours avec la même déception, dans leurs ouvrages talentueux.

Cependant, nous quitterions notre lecteur sous une impression inexacte en lui laissant ignorer un grave défaut de l'Hébraïsme ésotérique. Il n'a pas su se dégager des entraves sociales. L'idée de « Séparation » l'a vicié dès l'origine; dominé par le principe de construire une « haie » le mystique a fini par moralement s'y claustre, et lorsqu'il est question de l'homme, on doit toujours sous-entendre l'israélite, le reste du monde n'étant à ses yeux que de l'écorce (*Keliphah*) (1).

1. Nous recommandons au lecteur, qui voudrait avoir une idée élémentaire de la vie mystique juive, la *Synopsis du Zohar*, publiée par Knorr de Rosenroth. Le rabbin Naphtali l'expose sous les quelques rubriques classiques : *Etude de la Loi, Prière, Aumône, Pénitence, Rétribution* (récompense et punition), *Fêtes, Alimentation, Chasteté et Sainteté*. Pressés de médire de l'énorme labeur de Knorr, les érudits n'ont pas même aperçu qu'il avait inséré la traduction latine de ce précieux résumé du rabbin. Nous ajouterons que si l'on y avait pris garde, il est sûr que la critique aurait suivi une meilleure direction que celle qu'elle a adoptée, relativement à la Kabbale considérée soit au point de vue doctrinal, soit au point de vue social.

## V

# LES PROCÉDÉS DE LA KABBALE

Il n'en est pas des lettres hébreues  
comme de celles des autres langues, car  
elles sont vivantes.

SAMUEL ARKEVOLI

*Singuli sermones, syllabæ, apices, et  
puncta in divinis scripturis plena sunt sen-  
sibus.*

St Jérôme, *Epist. ad Ephes.*, c. III.

La « Science ésotérique » (1) étant, comme son nom l'indique, le privilège des initiés, il n'y a rien de surprenant que ses docteurs aient voilé sous différentes sortes d'énigmes leur enseignement. Ce langage est capable d'éloigner la curiosité des profanes, d'exercer la subtilité des adeptes, et leur permet de se reconnaître entre eux. Bref, la Kabbale a ses procédés d'expression, ses clés. Les kabbalistes ont caché leurs dogmes sous les symboles et les paraboles, d'où leur style allégorique ou tropique; de plus, en même temps qu'ils attribuaient aux mots usuels un sens différent de l'acceptation vulgaire, ils composèrent des alphabets spéciaux.

Relativement aux mots usuels : eben qui signifie *pierre*, oél moéd qui signifie *tente d'assignation*, tsideqa, *justice*, symbolisent le *Seigneur* dans certaines manifestations de la Divinité; Ab, em, *père, mère*, représentent la *Sagesse* et l'*Intelligence*, en tant qu'attributs divins; kliphah, rouah çeàra ne signifient plus *écorce, ouragan*, mais *ange malfaisant, génie malfaisant*; esch, maïm, *eau, feu*, symbolisent la *Justice* et la *Miséricorde*. Les noms propres ont subi le même travestissement. Abraham symbolise la *Clémence*; Isaac la *Justice*; Jacob la *Vérité*. « On

1. Des auteurs se montrent étonnés de la rencontre de ces mots « science » et « ésotérique » ou « occulte ». Ils en profitent pour laisser croire qu'ils sont spirituels. La science ne peut pas être occulte, disent-ils, les deux mots s'excluent. Restons simples. Des vérités religieuses ou même scientifiques ont pu être et ont été soustraites à la connaissance populaire. Ces dogmes n'en demeuraient pas moins des vérités. Ces enseignements scientifiques n'en étaient pas moins également des vérités. Comme elles étaient cachées à la foule, on les appelait ésotériques, c'est-à-dire réservées aux initiés. L'on a, dans l'Antiquité, pour des raisons sociales faciles à comprendre, nous le rappelons, évité d'enseigner l'immortalité de l'âme.

n'a qu'à parcourir les ouvrages kabbalistiques, écrit le grand rabbin Klein auquel nous avons tenu à emprunter ces remarques, pour se convaincre non seulement de l'existence de ce langage à part, de cette langue symbolique, mais encore de son fréquent emploi; ce qui, s'il ne forme pas une des plus grandes difficultés de l'étude de la Kabbala la rend cependant difficile, très ardue, et même inaccessible à celui qui ignore ce langage. »

On composerait un intéressant lexique d'expressions symboliques, tirées du Zohar; telles que « travailleurs des champs » qui signifie les « initiés », « dépôt de parfums » pour « doctrine ésotérique », « fleurs » qui désigne l'« œuvre de la création », « arbre puissant » qui veut dire « docteur éminent », le « baiser divin » qui est la « mort », etc. Aux trois *Sephiroth* appelées les trois *Pères* (ou Patriarches) correspondent Abraham, Isaac et Jacob. L'eau, le ciel, et la terre symbolisent Kether, Hochmah, Binah...

En outre de ce langage symbolique, il existe une technique de la Kabbale, qui est très compliquée. Le but que nous nous proposons n'est certes pas d'en exposer longuement tous les articles. La chose demanderait un ouvrage. Nous laissons aux Kabbalistes la spécialité de pratiquer leur art, d'en révéler, s'ils le jugent à propos, les mille et un détails et d'expliquer leur méthode. Ce qui nous intéresse, c'est d'avoir au moins un aperçu exact des curieux procédés qu'ils appliquent aux textes dans l'exégèse allégorique. De plus, ce qui nous invite à parler de cette matière, c'est la confirmation que nous y trouverons de l'antiquité de la Kabbale et de son authenticité comme élément du Judaïsme.

Les lecteurs qui nous suivront sur ce domaine conviendront peut-être avec nous que certains auteurs sont bien téméraires, qui prétendent découvrir, ici et là, dans quelque tradition étrangère au Judaïsme des influences qu'il se serait assimilées. L'examen des procédés ésotériques d'interprétation accuse l'originalité de la Kabbale. Dans quelle autre tradition en trouve-t-on de similaires? Les analogies de Kabbale numérale et littéraire, remarquées chez les Grecs, les Latins ou les Arabes,

par exemple, montrent bien plutôt l'incapacité de ces peuples à soumettre leur idiome aux manipulations qui sont, pour ainsi dire, le privilège de la tradition et de la langue israélite. Elles appartiennent tellement à l'esprit juif que rien ne sera plus aisé pour les Kabbalistes, sinon d'innover pour compléter. Ils exerceront sans effort une imagination toujours active dans un champ illimité, et trouveront naturellement des applications nouvelles de l'art kabbalistique. Nous le verrons bien en parlant un peu de leur adaptation des symboles aux points-voyelles. Nous le constaterons encore mieux lorsque nous traiterons dans un chapitre spécial, de la fabrication des amulettes, également de la mystique des cérémonies et des pratiques rituelles de ce qu'on pourrait appeler la vie kabbalistique. Car, la vie kabbalistique est un piétisme aux méthodes particulières, trop peu descriptibles, mais que la seule expérience rend familière. Nous ferons notre possible pour en donner une idée.

Nous croyons nécessaire de consacrer quelques pages brèves à des choses qui semblent évidemment bizarres pour des intelligences occidentales. D'autre part, s'il est impossible d'être complet — à beaucoup près — en matière kabbalistique, il eut été préjudiciable à la vue générale qu'on doit en avoir, de laisser un trop grand vide; d'autre part, sous l'apparence fantasmagorique des procédés kabbalistiques, il y'a une construction scientifique — si l'on permet le mot — qu'il n'est pas inutile d'étudier. On a dit que la Kabbale était un art d'extravaguer avec esprit. Nous avons précédemment noté qu'on l'avait aussi jugée comme une folie méthodique. L'extravagance unie à la logique! C'est à confondre le bon sens des savants que déroute la juxtaposition des mots « science » et « occulte ». Nous ne supposons pas dès lors que l'on trouvera inopportun d'examiner une anomalie dont le génie de la langue hébraïque peut seule, à un degré éminent, avoir le monopole. Mais, encore une fois, qu'il reste bien entendu que nous ne cherchons pas à exposer les manières si variées de kabbaliser. Ce sont avant tout les réflexions que suscitent les procédés kabbalistiques qui ont à nos yeux de l'importance, ainsi que les doctrines sur lesquelles ils sont établis.

Les procédés de la Kabbale se groupent classiquement selon les rubriques suivantes : 1<sup>o</sup> Gématrie; 2<sup>o</sup> Notarique; 3<sup>o</sup> Themoura. Les premières lettres de chacun de ces mots forment le mot de GuiNeTh (jardin).

La *Gématrie* est le procédé par lequel on établit une relation entre différentes conceptions, basée sur une équivalence de la valeur des lettres au moyen desquelles elles sont exprimées. On se rappelle qu'en hébreu les caractères alphabétiques sont des nombres.

La *Notarique* est le système d'après lequel on forme de nouveaux mots en prenant pour initiale une lettre au commencement, au milieu ou à la fin d'un mot.

La *Themoura* est le système où quelque lettre de l'alphabet est remplacée par une autre suivant des combinaisons alphabétiques déterminées, appelées *Tsirouphim*. Ces combinaisons ne sont pas réservées à ce troisième procédé kabbalistique; elles sont d'un usage général. Du reste, certains auteurs en forment une quatrième catégorie de procédés.

Bornons-nous à donner quelques exemples de chaque catégorie pour illustrer les définitions.

**אברהם** (Abraham) et **רחם** (miséricorde) ont l'un et l'autre mots une valeur numérique de 248. Ce rapport signale l'alliance de l'Eternel avec Abraham.

L'Israélite doit réciter cent bénédictions. En effet, au *Deutéronome*, X, 12, il est dit : « Et maintenant, Israël, que **מה** demande de toi, l'Eternel ton Dieu ! » — Ne lisez pas **מה** (que), mais **מאה** (cent). — Ce verset se compose de cent lettres !

Dieu est décrit comme le Lieu (**מקום**), parce que Maqôm égale 186, or **יהוה** =  $70^2 + 5^2 + 6^2 + 5^2 = 186$ .

L'échelle (Soulam) de Jacob est identifiée avec le Sinaï; tous deux valant 130.

Passons à la Notarique. — On lit dans l'*Exode*, III, 13 : **לִי מַה שְּׁמוֹ מַה** : « S'ils me disent à moi quel est son nom, quoi ? » — La réponse est obtenue par le groupement des dernières lettres de chaque mot de l'interrogation : **יהוה** : Jehova.

Des mots du *Psaume*, XCI, 11 : **כִּי מֵרָאִי יִצְוֶה לְךָ**, « car il commandera ses anges pour toi », on obtient en réunissant les

dernières lettres de chaque mot, le nom de l'ange protecteur **יהך** (Yahoq). — La formation des noms mystiques a une grande importance pour la piété kabbalistique, la thaumaturgie, les opérations magiques.

Le groupement des lettres, tel qu'on le fait dans l'exemple précédent, c'est-à-dire le groupement par finales, est désigné sous le nom de *Sophê thêboth*; le groupement des lettres initiales, par celui de *Roschê thêboth*. Voici un exemple où l'on réunit les finales et les initiales. Au *Deutéronome*, XXX, 12, **מי יעלה לנו השמים** « qui montera au ciel pour nous ». Les quatre initiales forment le mot **מילה** (circoncision), et les finales donnent le Tétragramme **יהוה**. Cet exemple est celui du mode composé par lequel on confirme le précepte inclus dans le texte des *Nombres* : « La circoncision délivre du jugement ou de la peine de la géhenne. » — Personne ne montera vers Dieu, s'il n'a été circoncis.

La première lettre du Pentateuque est *beth* et la dernière *lamed*. Elles produisent le mot *leb* (cœur) en qui toute la Loi est écrite.

Le développement des initiales (*Ps.*, CXLV, 4) **ישבה מעשיך** donne : **ישראל שה בעביר חבלי משיח עד שיקום כבאו**. « Israël sera opprimé à cause des douleurs du Messie, jusqu'à ce que Dieu établisse son trône ».

— Un exemple classique de Themoura est celui où *Schescheq* (*Jérémie*, XXV, 26) est expliqué par *Babel*. Le mot de l'énigme a été obtenu par la substitution alphabétique nommée *Ath-Basch*, qui consiste à prendre la première lettre *aleph* avec la dernière *thau*, la seconde *beth* avec l'avant-dernière *schin*, et ainsi de suite. Les différents alphabets *Al-Bath*, *Ab-Gath*, etc., au moyen desquels on opère les permutations sont en grand nombre. Il est inutile de les reproduire. On les trouvera facilement ailleurs (*Ginsburg : The Kabbalah*; *Bartolucci : Bibliotheca Rabbin.*; *Guarini : Grammatica hebraica.*)

A l'aide de ces artifices d'exégèse « on trouve tout », s'écrient les fins adversaires de la Kabbale. — Peut-être ! Il est évident que les variations sur le seul mot *Bereschith* sont en quantité respectable. Par notarique : *gan Eden* (jardin d'Eden) repré-



sente *gouph*, corps; *nephesch*, âme; *êtsêm*, os; *daath*, science, *netsah*, éternité. Cela ne prouve pas grand'chose, disent les gens d'esprit, c'est-à-dire tout le monde. Grâce à ce fait, que les procédés kabbalistiques permettent les déductions bizarres, imprévues, enfantines ou ridicules, à côté de celles qui le sont moins, les rationalistes n'ont aperçu dans la Kabbale que ces jeux de lettres et de nombres, et l'ont rejetée totalement, en formulant un verdict bref et définitif : Puérilité ! Ils agissent un peu comme l'imbécile qui médierait de toute la critique littéraire sous prétexte que l'*Olympe* de Voltaire fut estimée d'un mot : *O l'impie !* (1).

Nous admirons autant que personne l'infailibilité des savants, mais ne serait-on pas mieux avisé de s'armer modestement de prudence ? Il nous semble que c'est bien seulement après avoir épuisé les hypothèses que l'on devrait se résoudre à persifler des hommes qui, tout bien envisagé, sont fort respectables par l'éclat de leur intelligence. Raisonnerions-nous de travers en disant que le théologien qui invoquait kabbalistiquement le nom de 72 lettres n'était pas un homme forcément stupide ? Les doctes persifleurs ont probablement oublié ce principe, *Schem ha-mephorasch schel arbaïm ve schetim*

1. La plupart de ceux qui prétendent que l'on prouve n'importe quoi avec les procédés Kabbalistiques ignorent à quel point les procédés sont plastiques. En voici un exemple trop curieux pour ne pas le citer. On sait que Jacob (*Gen. XLIX*), bénissant ses fils, leur prédit ce qui arrivera dans la suite des temps (à la fin des jours). Or, d'après la notarique, il était facile de prophétiser la grande guerre de 1914-1918. Il suffit de considérer chaque lettre de la phrase : *Eth ascher ykrâ êthkêm b'aharith ha-yamim* (ce qui leur arrivera dans les derniers jours), comme l'initiale d'un mot. En prenant chaque lettre suivant l'ordre marqué par les chiffres on obtient cette prophétie concernant le tragique événement et le rétablissement de la nation juive :

21 23 22 21 20    19 18 17 16 15 14    12 13 11 10    9 8 7 6    3 5 4    2 1

את אשר יקרא אתכם באחרית הימים = אם תעבור  
 רוב אלף שני ימלך קיבוץ רשע אשכנזי או תפרוץ מלחמה  
 נבדה בארצות אירופא חרוב רומי ירושלם תבנה יהיה  
 מלך יבא משיח

(Lorsque sera passée la plus grande partie du sixième millénaire, régnera un Empereur méchant sur l'empire allemand, une violente guerre ensanglantera les pays d'Europe. Rome sera détruite. L'Eternel sera roi. Jérusalem sera rebâtie. Le messie viendra.)

*hou ha-hesed ve ha-rahamin.* (Le nom développé de 72 lettres est celui de l'amour et de la miséricorde, — de Dieu considéré sous ces attributs.)

Cependant, si nulle justification n'était possible, et s'il fallait décidément rejeter la Kabbale tout entière en raison de ses enfantillages, la logique obligerait alors ses adversaires, lorsqu'ils sont Talmudistes, à rejeter également le Talmud qu'ils défendent. Car tous les procédés kabbalistiques, nous l'avons dit, se trouvent dans le Talmud. Quant aux adversaires de la Kabbale, qui admettent les livres sacrés traditionnels, toujours en vertu de la même logique, ils enverraient *Daniel* et l'*Apocalypse* rejoindre avec l'*épître de St. Barnabé*, le Talmud et la Kabbale.

En effet, ce n'est pas dans le Zohar mais dans le Talmud qu'on lit : « Chaque génération n'a jamais moins de 36 justes qui jouissent de la présence de la Schekina (Divinité), car il est écrit (*Is.*, XXX, 18) : « Heureux ceux qui espèrent en Lui. » (*Sanh.*, 97 b). La valeur numérique de לו (en Lui) est de 36.

Et de même dans le traité *Berachoth*, 8 a : « Il y a 903 sortes de mort dans le monde. Car il est écrit (*Ps.* LXVIII, 21) : « Issues pour la mort. » La valeur numérique de תוצאות (issues) est de 903.

Et de même encore (*Sanhédr.*, 31 a) : « Jehouda et Hiskya, le fils de Rabbi Hiya, étaient à table, en présence de Rabbi, sans dire un mot : Donnez du vin à ces jeunes gens, s'écria Rabbi, pour les encourager à parler. Après avoir bu du vin, ils dirent : le fils de David ne viendra pas avant que les deux maisons patriarcales d'Israël n'aient cessé; c'est-à-dire le chef de la captivité de Babylone et le Prince du pays d'Israël : car il est dit (*Is.*, VIII, 14) : Il sera un rocher pour faire tomber les deux maisons d'Israël, un piège et des embûches pour les habitants de Jérusalem. — Mes enfants, s'écria Rabbi (patriarche de Tibériade) : vous enfoncez des épines dans mes yeux ! — Maître, reprit R. Hiya, ne le prenez pas mal de leur part. Le vin est donné avec « 70 », c'est dès lors un mystère. Lorsque le premier entre, le second se dissipe. »

Ce langage énigmatique s'explique par le fait que la valeur

numérique de *yain* (vin) et de *sôd* (mystère) sont identiques, c'est-à-dire de 70.

Les partisans du Talmud, qui repoussent la Kabbale comme étrangère au Judaïsme, ne sauraient donc prétendre qu'elle lui est étrangère sous le rapport de son allégorisme numéral et littéral. Mais, circonstance remarquable, il arrive que l'allégorisme de la Kabbale et du Talmud se développe sur les mêmes thèmes! Nous nous questionnons vainement, au cours de notre enquête, pour savoir en quoi la Kabbale, vis-à-vis du Judaïsme, n'a qu'une parenté d'emprunt. Le Talmud revient sur le symbolisme du vin, en relation avec l'idée de mystère. « Celui qui garde, lit-on en *Eroubin*, 65, 1, conscience de lui-même sous l'influence du vin, dit R. Hiya, a de la discrétion comme les 70 anciens du Sanhédrin. Le vin est donné avec « 70 », et c'est alors un secret. Lorsque le vin rentre, le secret sort. »

D'autre part, à propos du « banquet » auquel prendront part les élus après la résurrection, le Zohar parle du « vin consacré depuis la création et qui sera servi aux justes »; il s'agit des « mystères cachés et inexpliqués qui lui seront dévoilés ». (Z., I, Midr. ha-neelam; t. II, p. 714, tr. de Pauly) (1). En traduisant exactement le texte on obtient : « D'après une tradition, R. Yossé dit : le vin a été conservé dans ses raisins depuis les six jours de la création. Par là, on désigne d'antiques paroles qui n'ont jamais été révélées à l'homme depuis ce jour où le monde fut créé, et qui seront révélées aux justes dans le monde à venir. » Pour des esprits que l'on imagine divagants, les rabbins gardent tout de même une étrange suite dans leurs idées fantastiques, surtout si le Zohar est de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle. Le Zohar parle encore du « vin où le Roi-Messie a lavé sa robe dès le jour de la création du monde ». (Z., I, 240 a) (2).

1. Dans la traduction française, ce passage des appendices se rapporte au f° 80. Dans l'édition de Livourne, il se rapporte au f° 134. On trouvera notre citation f. 135 a.

2. Nous dirons un mot sur ces textes mystérieux au chapitre où nous parlons du Messie.

N'est-il pas curieux de constater que la tradition rabbinique s'avise — dans le Talmud comme dans le Zohar — de voiler sa pensée au moyen de ces procédés tant ridiculisés, lorsqu'il s'agit de questions fort intéressantes en elles-mêmes et qui ne sont pas tout à fait étrangères au Judaïsme.

Mais voici un exemple de notarique tiré du Talmud (*Schabb.*, 105, 1) : « Comment prouve-t-on que la Loi emploie des lettres initiales au lieu de mots ? — Il est dit : « Car tu seras le père d'un grand nombre de peuples. » **אב** **המין** **גוים**, c'est-à-dire **א** père (**אב**), **ב** choisi (**בחר**), **ה** l'aimé de la multitude (**המין** **הביב**), **מ** roi (**מלך**), **ו** vertueux (**ותוק**), et **נ** fidèle (**נאמן**) je t'ai fait pour les nations. »

Avec les exemples que nous donnons plus bas, nous aurons suffisamment prouvé que les procédés dits kabbalistiques, puisqu'on cherche à faire de la Kabbale une chose sans lien avec le Judaïsme officiel, ne sont pas une spécialité de la tradition tenue secrète, et que la tradition rabbinique, quelle qu'elle soit, se sert de procédés qui, eux alors, sont une spécialité du Judaïsme. Il reste à montrer que si, en raison de la constitution de la langue hébraïque, on peut jusqu'à un certain point tout prouver dans un texte, comme la plupart s'en vantent, en réalité on n'y trouve pas tout (1).

Pourquoi donc ces « puérilités » ? Lorsque les Talmudistes enseignent que Dieu donna à Moïse le précepte qu'une chose pouvait être déclarée pure et impure de 49 manières, l'on ajoute que cela est *prouvé* par le 4<sup>e</sup> verset du II<sup>e</sup> chapitre du *Cantique des Cantiques*. Il y est question de la « maison du vin », que des interprètes qualifiés ont considérée comme synonyme de l'Ecole, pour ainsi parler, où l'explication de la Loi fut livrée. Or, dans ce verset le mot *v'diglou* égale 49. Rai-

1. Il n'est pas inopportun de signaler qu'un adversaire de la Kabbale, Ginsburg, note que les règles d'exégèse littérale et numérale ne sont pas particulières à la Kabbale. Elles ont été, dit-il, en vogue parmi les Juifs de temps immémorial (*The Kabbalah*, p. 132). Comment cet auteur peut-il admettre cette antiquité, et par conséquent celle des explications ésotériques que comportent ces procédés, avec la prétendue naissance de la Kabbale qu'il imagine au moyen âge ? Ce n'est pas notre affaire d'expliquer son illogisme. C'était notre affaire d'observer que les contradicteurs de la Kabbale sont quelquefois plus « divagants » que les amateurs de « puérilités kabbalistiques ».

sonnons sur le sens du mot « prouver ». Les Rabbins n'auraient-ils pas simplement pris ce mot v'diglou, en raison de sa valeur 49, tandis qu'il se trouve dans un verset où, symboliquement interprété, l'on parle de la tradition orale, et ne l'auraient-ils pas pris pour mémorial de leur enseignement ? Ce pourrait être un « signe », toujours conformément à la théorie qui entend trouver dans le texte révélé le témoignage d'une doctrine, ou plutôt suivant le terme classique un *appui*. Nous penchons à voir, en certains cas, dans les « puérilités kabbalistiques » un artifice pédagogique. Ainsi, les Talmudistes fixent un rapport entre la valeur numérique de *redou* (*Gen.*, XLII, 2) et le temps de l'esclavage d'Israël en Egypte; entre la traduction numérique de la terminaison *ith* du mot *Bereschith* (*Gen.*, I, 1) et la durée du temple; entre la durée des règnes de Saül, David et Salomon et la valeur numérique de *malchê* (*I. Rois*, XX, 31); entre le nombre des rois d'Israël et de Juda et leur durée globale respective, d'après *râhim v'toubim* (*Prov.*, XV, 3) et d'après *amar* (*Ps.* L, 16)... et ainsi de suite (1).

Est-il invraisemblable que les éducateurs juifs employaient ces artifices comme moyen de fixer dans l'esprit des disciples les grands faits et les dates de l'histoire sainte, en même temps qu'ils retenir les textes de l'Écriture et qu'ils exerçaient leur mémoire (2) ? Nous posons la question. Si notre hypothèse a quelque valeur, cette pédagogie mériterait-elle le dédain de nos beaux esprits ? Il nous semble qu'il reste des vestiges du mnémotechnique dans l'habitude de composer, en grammaire notamment, des expressions fictives, quelquefois de véritables mots, comme *aakah*, pour désigner les gutturales, *gikaq*, pour les palatales, *datlenath* pour les linguales, etc... Il est plus simple de dire *begadkephath* que d'épeler *beth*, *guimel*, *datheth*, etc. Il est plus facile de dire *schatsam hankal* que *schin*, *tsade*, *mem*, etc., pour désigner les sept planètes.

Une raison de transformer les mots au moyen d'alphabets conventionnels ne peut-elle pas être, s'il s'agit du Tétragramme,

1. Le chiffre obtenu pour la durée des royaumes est au reste approximatif.

2. Il existe des exemples récents de mémoire extraordinaire chez les Juifs. Schiller Szinessy savait toute l'Écriture par cœur à l'âge de dix ans.

de manifester le plus grand des respects possibles ? On ne prononçait ce nom sacré qu'en certaines occasions solennelles, autrement on lui substituait un autre nom divin. Tout d'abord on remplaça *Jehovah* par d'autres tétragrammes *Adon-ai*, *Ehieh*, puis ces noms devinrent, à leur tour, l'objet d'un très saint respect qui se traduisit par une nouvelle transformation pour éviter qu'ils fussent prononcés. Le zèle insatisfait a donc imaginé des tétragrammes de transposition, d'où **תצמין. טעפע**, **בקרן בווז מצפין** (1). Il est évident qu'on a tout inventé pour éviter la profanation du Schem hamephorasch. Exemple : il s'agit d'une accusation de blasphème. L'on demande au témoin de répéter le blasphème. Au lieu de mentionner le Nom sacré, le témoin prononce **יבְהוִים יהאֵת יוֹסִי**. Le Tétragramme est inséré cryptographiquement dans cette expression (*Sanhedr.*, 56a). Ce genre de cryptographie, comme la méthode abrégative, est naturelle au peuple juif. Chacun sait que Maïmonide a donné à l'un de ses ouvrages le nom de *Yad ha-kazaka*. Or, *Yad* = 14; son ouvrage a 14 chapitres. De cette œuvre, l'un des livres commence par ces mots : **יְסוּד הַיְסוּדוֹת וְעִמּוּד הַחֲכָמוֹת**, c'est-à-dire : la base des bases et la colonne de la Sagesse... Ces quatre premiers mots ont pour initiales les lettres du Tétragramme : *Jehova*. De tels jeux sont innombrables chez les Rabbins. Une des curiosités modernes de ce genre est celle du tombeau de Deutsch où la date de sa mort a été remplacée par un verset biblique d'une valeur numérique équivalente.

On a cherché à montrer que d'autres peuples s'étaient servis de procédés similaires à ceux employés par les Juifs. Il est vrai que les *Akrostika* des Grecs ont un air de ressemblance et que les Latins prenaient des initiales comme désignation abrégée d'un mot, il est vrai que le nom symbolique, *Ikthus*, poisson, forme l'abréviation de *Jesous Christos Theou uios sôtèr*. On rappelle qu'un poète voulant se moquer de Demagoras imagina de lui appliquer le terme de *Loimos*, peste, car ces deux mots ont une même valeur numérique. Mais, tous exem-

1. Cette dernière transposition est celle du Tétragramme.

ples énumérés, les ressources du jeu sont bien vite épuisées. Chez les Juifs, elles ne le sont jamais.

Un auteur belge du XVII<sup>e</sup> siècle, Henry du Puy (Erycius Puteanus) a publié un opuscule où il étudie ce qu'on pourrait appeler les procédés de la Kabbale comparés, *De Anagrammatismo quæ Cabalæ pars est* (Bruxelles, 1643). Tout ce qu'il exprime est plein d'intérêt, mais à quoi, sans qu'il s'en doute, aboutissent ses recherches? Que nous sert d'apprendre que pour les lettres R, O, M, A, il y a vingt-quatre manières de les disposer? Deux fois seulement, les transmutations composent des mots qui ont un sens : ROMA et AMOR, trois fois, si l'on veut, avec le nom propre MARO. Nous apprenons encore qu'un mot pentagrammate donne 120 dispositions. A quoi la chose rime-t-elle, si l'on prend pour exemple le nom latinisé de Platon (PLATO) où nous voyons que l'on n'obtient pas une fois une disposition sensée? La réponse est simple. On prouve inconsciemment l'impuissance des langues classiques à se plier aux artifices kabbalistiques. Et les modèles fortuits que l'on donne habituellement, où la combinaison est réussie, ne les réhabilitent pas de cette infortune. Ce n'est pas une vaine formule que celle de Samuel Arcuvolti, placée en épigraphe de ce chapitre, et que nous nous plaçons à répéter : « Il n'en est pas des lettres hébreues comme celles des autres langues, elles sont vivantes. » Quelques siècles auparavant, Jehuda Hal-lévi avait déclaré quelque chose de semblable. Cette impuissance que nous constatons est telle que l'arabe lui-même ne possède point les conditions requises pour kabbaliser. Les Arabisants vont protester et nous trouverons bien absolu. Sans doute, les Arabes eux aussi ont leur Kabbale littérale et numérique; mais il faut convenir avec bonne grâce de sa précarité, comparée à celle des Juifs dont elle est, au surplus, une dérivée.

Un des amis d'Henry du Puy, Jean Caramuel Lobkowitz — le nom promettait — a composé un *Cabalæ totius brevissimum Specimen*, inséré après l'opuscule que nous venons de signaler. Il divise les procédés de la Kabbale en cinq classes : *théologie transmatérielle, transformative, transfigurative, transpositive,*

*transpunctive, transnumératoire*. Ce classement a belle physionomie; elle est seulement décorative. L'auteur essaye également de comparer les artifices hébreux avec les grecs et les latins. Nous lui emprunterons un exemple pour établir la possibilité toujours significative de la transposition des lettres hébraïques. Les lettres **ר, ע, ש**, se disposent en **שער, שרע, עשר, ערש, רשע, רעש**, pour traduire : *mesurer, croître, dixmer, lit, méchant, trembler*. Nous ne pouvons lui emprunter — et ce n'est pas la faute de l'auteur — d'exemple grec ou latin.

Le meilleur essai où l'on ait cherché à appliquer les principes de la themoura sémitique à d'autres langues que l'hébreu, est l'ouvrage incontestablement curieux de Jannelli, qui d'ailleurs est ignoré des savants qui se sont occupés de Gnosticisme et par conséquent des Abraxas. Son titre ambitieux renseigne complètement sur le but de l'auteur. *Tentamen hermeneuticum in Hierographiam crypticam veterum Gentium et disquisitio de natura, auctoribus, et lingua hierogrammatum Abraxeorum sive Problemata Theoremata, etyma et lemmata selecta ex hierographia Hebræorum, Syrorum, Phrygum, Græcorum, Italorum, Scandinavorum, Indorum, et Sinensium per lexographiam temuricosemiticam* (Naples, 1831). Après l'expérience de cet antiquaire italien, on peut conclure à l'inutilité de vouloir adapter les procédés kabbalistiques des Juifs à d'autres langues que l'hébreu. Pour en convaincre le lecteur, nous reproduirons les deux paragraphes suivants.

C. Jannelli entend démontrer que les noms de Bacchus s'accordent avec les caractères théologiques de ce dieu. Or Bacchus serait la themoura de **שבח**, ScBC, *glorieux, louable, splendide*; la themoura de **שבק**, ScBQ, *bon, miséricordieux*, de **מבק**, SBQ, *vainqueur*, de **צבח**, TzBC ou SBC, *Epiphanes, qui resplendit*.

« Meschia, homo, vir, mulier. quia est **מאשי**, MASCI, MESCHIA, *viator, in via, in statu viatoris*; et id quia **אשם**, AISCHEM, *peccavit, transgressus est fodus, deliquit, reus est factus* : sed protest **משה**, MSCE MESCHIA *extrahi, purgari, mundari* ab **אשם** ASCHM peccato, et scelere, per **אשמ** ASCM *sacrificium per hostiam aliquam piacularem*. »



L'imagination « délirante » des rabbins se trouve infiniment dépassée!

Examinons maintenant s'il est exact de supposer que l'« on trouve tout » dans les textes bibliques au moyen des procédés kabbalistiques. S. Munk, après avoir cité quelques exemples de gématrie et de notarique, en vient à dire le refrain des gens d'esprit : « Cette méthode d'exégèse laisse un champ très vaste à l'imagination; on devait nécessairement avoir recours à ces moyens artificiels dès qu'il s'agissait de trouver dans les écrits de Moïse et des prophètes les dogmes d'une croyance étrangère et les différents noms de Dieu et des anges (1). » Il est vrai que la formation des noms divins et angéliques s'obtient par les combinaisons littérales et numériques. Mais est-il aussi juste d'affirmer qu'on agissait ainsi pour justifier la prétendue découverte de croyances étrangères dans le texte sacré? Nous ne le croyons guère. Les artifices de la Kabbale ne seraient-ils plus d'innocentes « puérités »? Les rabbins se servaient des méthodes kabbalistiques pour des cas où la question des croyances étrangères n'est absolument pas en cause. Au fond Munk poursuit un but. C'est toujours le même : le rajeunissement de la tradition ésotérique et sa désolidarisation d'avec le Judaïsme officiel. Il ajoute en effet : « La Kabbale symbolique devait se perfectionner à mesure que les doctrines étrangères se multipliaient, et si les méthodes de *guématria* et de *notarikon* paraissent être assez récentes comme l'indiquent ces mots mêmes, corrompus du grec et du latin, celle de *themoura*, dont le nom est hébreu, est sans doute très ancienne (2)... »

S. Munk est un hébraïsant de premier ordre et d'un admirable caractère. Respectons vertu et talent. Mais pourquoi s'égarer même en savante compagnie? On doit rejeter ces lieux communs, relatifs à l'étymologie des mots *guématria*, *notarikon*. Elle reste douteuse (3). Nous irons plus loin. Alors même que

1. Munk : *Palestine*, p. 512.

2. *Ibid.*

3. Voir le très remarquable article *Guematria* de la *Jewish Encyclopedia*. Son auteur avoue notamment l'obscurité étymologique de ce mot. Si notre but avait été, dans ce chapitre, d'étudier la technique des procédés kabbalistiques, la meilleure méthode pour être complet et initiatique, aurait été de traduire

ces deux termes dériveraient du grec et du latin, quelle déduction serait-il permis d'en tirer ? L'origine grecque et latine de ces procédés littéraux et numériques, d'un exercice à peu près impossible, ou tout au moins bien mesuré, nous le savons, dans ces langues ? Ce serait prétendre que l'alphabet hébreu n'existait pas jusqu'au moment où les Grecs apprirent aux Hébreux le mot **אלף ביתא** (alpha bêta). Les Juifs couchaient-ils à la belle étoile jusqu'au jour où ils connurent du latin **באמרא**, chambre, la chose avec le mot ? Rappelons en outre l'aveu précité de Ginsburg, concernant la haute antiquité des procédés kabbalistiques. Cet hébraïsant a voix au chapitre, par droit de race (1). En tout cas, cela ne supprimerait pas l'origine authentiquement hébraïque de la themoura et son caractère particulièrement sémitique (2).

Voyons ce qu'il en est relativement aux « croyances étrangères » dont on nous parle. Quelles croyances étrangères sont en cause dans les passages talmudiques suivants où se trouvent des spécimens de Kabbale symbolique ?

« Pourquoi n'y a-t-il pas de verset commençant par la lettre **א** (*noun*) dans le psaume CXLV (qui est alphabétique) ? Parce qu'elle sert d'initiale au verset qui prédit la chute d'Israël, car il est écrit (*Amos*, V, 2) : Elle est tombée et ne se

l'article. Les pages du *Vocabulaire de l'Angélologie*, de Moïse Schwab, consacrées à cette question, sont à beaucoup près, moins étendues quoiqu'utiles à consulter. En parlant de cet orientaliste nous pensons à signaler immédiatement les travaux rarissimes de H. von der Hardt : *Enigmata judæorum religiosissima*. Peut-être Schwab aurait-il pu lui être plus reconnaissant, en ne le citant qu'en dernière page et malencontreusement. Profitons de cette note pour signaler à ceux que l'examen technique des procédés kabbalistiques intéresse, les travaux de P. Nommès, parus dans le *Muséon* et dans les *Actes de la Soc. philolog.* Nous avons laissé délibérément de côté la pratique de la Kabbale. Ce qui retient notre attention, ce sont les théories sur lesquelles reposent les doctrines de la tradition ésotérique et son histoire. En un mot, étudier la Kabbale, tel est notre plan, mais non pas kabbaliser.

1. Ginsburg est né à Varsovie en 1831. Il se convertit au Christianisme en 1846. C'est lui que le faussaire Chapira trompa en lui faisant reconnaître pour authentique un manuscrit biblique qu'il avait fabriqué. Cette erreur ne détruit pas la valeur scientifique de cet orientaliste, pas plus qu'elle n'est détruite par sa critique rationaliste de la Kabbale, écho trop fidèle de celle de Grætz.

2. Rappelons que tous les termes de mathématiques sont grecs. En déduirait-on que les Grecs sont les créateurs de cette science ?

relèvera plus, la Vierge d'Israël. Dans le Midi, les Docteurs expliquent ainsi ce verset : Elle est tombée, mais elle ne tombera plus; lève-toi vierge d'Israël. » (*Berach.*, 4 b.)

« Comment se fait-il que le mot **וְכִבֵּר** (*Hagg.*, I, 8) est écrit sans *hé*, tandis qu'on le lit autrement ? Cela signifie l'absence de 5 choses (*hé* = 5) au second temple, et qui se trouvaient dans le premier : l'arche, les Chérubins, l'Urim et le Thummim, le feu céleste sur l'autel, la présence du Saint Esprit. » (*Yoma*, 21 b.)

« Rab fut, une fois, sur le point d'expliquer publiquement le Tétragramme, lorsqu'un ancien lui rappela qu'il était écrit (*Ex.*, III, 15) : Ceci est mon nom *pour toujours* (*leôlam*) sans *Nav*, ce qui signifie *à cacher* (*âlam*). » (*Kiddousch.*, 171 a.)

Nul vestige de croyances étrangères ! — Et maintenant, trouve-t-on tout ce que l'on veut par l'arbitraire des procédés kabbalistiques ? Oui et non.

Nous avons dit précédemment que le premier mot de la Bible, **בְּאֶרְשִׁית**, était le sujet des combinaisons les plus variées. Chaque lettre de ce mot peut devenir l'initiale des mots qui composent cette phrase : **ב, רוח שלושהם יחדתמים**, c'est-à-dire : Fils, Père, Esprit, leur Trinité, Une, parfaite !

Avec le même mot l'on obtient encore **בְּנֵי רֵאשׁוֹנֵי אֲשֶׁר יֵשׁוּעַ מֵעֶבְרָה**, c'est-à-dire : mon premier né, mon premier dont le nom (est) Jésus, vous l'adorez !

**בְּרִית**, alliance, égale 612. Or, à cette valeur correspondent les noms de **יֵשׁוּעַ וּמָרִיָּה**, Jeschou (Jésus) et Marie !

Tout cela est bel et bien, mais observons que ce ne sont pas les Rabbins qui ont « trouvé » ces jolies choses. Ce sont les Kabbalistes chrétiens. Il y a là une nuance qui n'échappera, nous en sommes convaincu, à personne (1). Au surplus, les dits Kabbalistes chrétiens trébuchent. Car **יֵשׁוּעַ** n'a jamais été la transcription de Jésus, ou tout au moins elle n'est pas légitime. Et le sens cryptographique de ces trois lettres qu'ils connaissent aurait dû leur interdire cette plaisanterie. C'est avec

1. A une certaine époque, les Kabbalismes étaient d'ailleurs de mode apolo-gétique, mais à l'usage des Chrétiens; dans les discussions contre les Unitariens notamment.

de tels procédés qu'on a « trouvé tout ». Les mêmes Kabbalistes chrétiens notent en effet que les initiales de **יבא שילה ולו** (*Gen.*, XLIX, 9) de la prophétie messianique de Jacob donnent encore **ישו**. C'est exact, mais *Jeschou* n'en est pas davantage la transcription de Jésus. L'imagination des rabbins n'a rien à voir dans ces amusements. Mais voici un exemple qui dispensera d'en produire d'autres (1).

On sait que primitivement le texte biblique était écrit sans interruption et ne formait, en quelque sorte, qu'un verset. Ainsi, la première ligne du premier psaume s'écrivait : **אשריהאישא שרלאהללבבנת**. Les Juifs pouvaient évidemment combiner plusieurs manières ces lettres. Ils pouvaient lire :

**אשרי האיש אשר לא חלך בעצם רשעים**

ou bien :

**אשר יה איש אשר לאה לך בעצם רשעים**

Il est certain que les Rabbins n'ont pas eu l'idée de la seconde lecture. On sait que la première lecture signifie : *Béatitudes à l'homme qui ne fréquente pas la réunion d'impies*. Or, des Kabbalistes chrétiens prêtent le sens suivant à la seconde disposition : *Je chanterai le Seigneur Dieu-Homme qui fut affligé pour toi sur le bois des méchants*. Il y en a qui, gênés par le **ת** du mot **עצת** qui dérange leur traduction, préférèrent supprimer **רשעים**, et couper **בעצת** en deux mots : **עצ** et **ת** ; on traduit alors : *sur le bois... de la croix (ת) !!!* Avec les procédés kabbalistiques, on pourrait donc à la rigueur tout déduire, en raison de la constitution de la langue, mais le sens de certains arrangements répugne aussitôt. C'est pourquoi le pédagogue fit très bien de mettre à la porte l'élève indiscipliné qui lui objecta que dans le premier mot de la *Genèse*,

1. Avouons que le *Contra Hæreses* (c. 41) de St. Irénée contient un mot caractéristique. « Jésus, dit-il, nomen secundeum propriam linguam litterarum est duarum et dimidiæ, sicut periti eorum dicunt, significans Dominum eum, qui continet cælum et terram. » Or, il est permis de parler en quelque sorte d'une demi-lettre, car c'est une maxime massoréthique que le Yod n'est ni long ni bref, et d'autre part, si l'on exprime en hébreu la signification de « Dominum qui continet cælum et terram » on obtient en effet *Ieschou*, qui sont les initiales de *Iehovah schamaïm v'aretz*. L'affirmation curieuse de St. Irénée montre que la connaissance des procédés kabbalistiques — qui existaient donc de son temps — avaient quelque peu filtré chez les Chrétiens.

Bereschith = 913, il y avait schavé v' scheqer = 913, c'est-à-dire fausseté et mensonge (1).

## II

Les procédés que l'on voudrait spécialiser à la Kabbale, en élevant une complète séparation entre celle-ci et le Talmud, appartiennent donc à la tradition la plus authentique du Judaïsme. La ténacité, avec laquelle les adversaires de l'Esotérisme juif essayent de la moderniser, est vraiment surprenante. Il existe, en effet, plusieurs versions d'un midrasch sur l'alphabet, connu sous le nom de *Othioth di R. Akiba ben Joseph*. Dans l'une de ces versions le *beth*, le *daleth*, sont désignées sous une forme arabe. Aussitôt de fixer, pour l'âge de ce midrasch, la date du ix<sup>e</sup> ou x<sup>e</sup> siècle, et de lui attribuer une origine arabe (2). Quant à l'âge, on ne peut l'abaisser plus loin que le ix<sup>e</sup> ou x<sup>e</sup> siècle puisque l'adversaire karaïte de Saadiah, Salomon ben Yeroham en parle. Mais on ajoute que l'évidence d'une origine arabe est donnée par des indications relatives à la vie arabe. Quelles sont ces indications ? En tout cas, nous chercherons longtemps de chez quels fils d'Ismaël, l'auteur du midrash de R. Akiba a tiré le symbole du *mem*, qui signifie les « mystères de la Merkaba ». Cette attitude dite scientifique des Antikabbalistes n'est-elle pas déconcertante ? Elle l'est d'autant plus qu'ils n'ont pas encore découvert, dans la littérature arabe, un spécimen analogue de symbolisme alphabétique, alors qu'il en existe dans la littérature patristique, chez Eusèbe et St. Jérôme (3).

1. Parmi les innombrables kabbalismes du mot *Bereschith*, il y en a un curieux : celui où chaque lettre de ce mot est l'initiale des mots suivants : *bara* (il fit), *rakiâ* (firmament), *arets* (terre), *schamaym* (cieux), *iam* (mer), *tehom* (abîme).

2. Cf. *Jewish Encyclop.*, t. I, p. 320.

3. La forme arabisée des lettres pour l'une des versions que nous possédons de l'*Othioth* s'explique par le fait que sa rédaction aura été faite à une époque où la langue arabe était devenue la langue des Juifs.

En réalité, les Juifs ésotéristes ont complaisamment attaché des sens aux plus minutieuses particularités non seulement des caractères alphabétiques ou des points-voyelles, interprétés numériquement ou d'après leur forme, mais aux divers monuments dont parle l'Écriture : arche de Noé, temple de Jérusalem, etc., considérés dans leurs dimensions et proportions. Ainsi le Pentateuque commence par la lettre **א**. Elle est formée de trois Vav. Or **א** s'écrit en toutes lettres **און**, ce qui vaut 13 équivalent à **אהד**, donc 3 Vav, c'est-à-dire  $3 \times 13 = 39$ , correspondant à **אהד יהוה**, qui est la formule de l'Unité divine. L'*aleph* (**א**) est le symbole de l'Unité du Nom de Dieu, béni soit-il. Il consiste en un *yod*, un *vav*, un *yod*, **יי**, lettres dont le nombre équivaut à celui du Tétragramme (Jehovah) = 26.

Si nous examinons le symbolisme littéral du Zohar, nous trouvons qu'il est de même nature. Mais les symboles lui sont un prétexte pour une amplification mystique. L'*aleph* est le symbole du commencement et de la fin; toutes les échelles de la création y sont synthétisées. Bien que l'*aleph* présente plusieurs parties, il ne forme qu'une seule lettre. C'est la lettre dont dépendent les mondes supérieurs et inférieurs. La barre supérieure de l'*aleph* est le symbole du mystère de la Pensée suprême; au-dessous de cette barre se trouve un trait symbolisant le firmament supérieur. Au-dessus de ce firmament réside la Pensée inconcevable; le trait formant séparation entre la barre supérieure et la barre inférieure représente la lettre *vav*, pour symboliser les six degrés qui existent entre la Pensée suprême et le firmament qui se trouve au-dessus des « Hayoth » cachés. » (Z., I, 21 a.) « ... La lettre *aleph*, qui représente le commencement et la fin. Le trait ayant la forme d'un *vav*, qui sépare le *yod* d'en haut et celui d'en bas, est le symbole de l'arbre de vie; quiconque en mangera aura la vie éternelle. Les deux *yod* de la lettre *aleph* ont la même signification que les deux *yod* du mot : *vaiicer* » (et il les créa); ils sont le symbole de deux formations, de celle d'en haut et de celle d'en bas, c'est-à-dire de la seconde Séphira « Hochmah ». Les deux *yod* symbolisent la « Hochmah », qui est le commencement et la fin de toute chose, ils représentent

les mystères de la « Hochmah » d'en haut qui, dans l'arbre séphirothique, est située au-dessous de la première Sephira appelée « Kelher ». Les deux *yod* correspondent également aux deux yeux séphirothiques d'où coulèrent deux larmes qui tombèrent dans le grand Océan. » (Z., I, 26 b.)

L'analyse de la forme des caractères hébreux n'est pas un jeu aussi enfantin que se l'imaginent les gens sérieux. Car, en substituant dans les mots une lettre par les lettres qui le composent (le **ל** est formé de **ל**, le **נ** de **נ** et **ו**, etc.), on obtient facilement des écritures secrètes. Si les mots sont en outre soumis, comme il est possible, à d'autres transmutations, on se rend aisément compte que les cryptographies peuvent être impénétrables. La Kabbale se met ainsi au nombre des ruses de guerre. Le P. Chérubin de Saint-Joseph a donc eu tort ainsi que tant d'autres, de décliner, à propos des procédés kabbalistiques, le mot *nuga* à tous les cas et de s'écrier : *nuga, nugæ nugarum* (1).

Nous effleurons à peine l'exposé des ressources kabbalistiques. Elles sont inépuisables. L'on calcule un mot d'après sa valeur numérique normale ou d'après sa petite valeur, c'est-à-dire en supprimant dizaines, centaines, milliers, ou bien après avoir changé des lettres de même organe; d'autre part une voyelle peut être comptée si elle n'est pas écrite, ou au contraire être laissée de côté si elle est écrite. La forme grammaticale d'un mot s'interprète en termes numériques. Dabar = 1, Dibrè = 2, Debarim = 3. Les catégories de procédés se combinent entre elles; on fait aussi le calcul après un changement de lettres par permutation. Un nombre s'élève au carré, au cube, etc...

Toutes ces particularités s'expliquent par le fait qu'il existe un lien intime entre la Massore et la Kabbale. L'on passe de l'une à l'autre sans être dépaysé. Karpelès en fait l'aveu méritoire malgré une réticence inutile. « Il existe un rapport évident, écrit-il, entre l'interprétation du texte biblique et son orthographe matérielle, puisque les hagadistes du Midrasch

1. Cf Chérubin de St Joseph : *Apparatus biblicus*, surtout le tome III. Cet énorme ouvrage est fort curieux.

basent souvent leurs explications sur le nombre des lettres. Le rapport n'est pas moins réel, bien que plus éloigné, entre la Massore et la Kabbale, car les premières traces de préoccupations grammaticales se rencontrent dans le monument capital de celle-ci, le *Sepher Ietzirah*, qui, à son tour, repose sur un fond exclusivement haggadique (1). » L'auteur aurait pu chercher des preuves plus anciennes que le *Sepher Yetzirah*. N'est-il pas dit : « Les prophètes appelèrent les cinq lettres מנצפך, lettres doubles » (*Megil.*, I, 9, 71a; *Sabbath.*, 104a). Bref, dans la Massore et la Kabbale les « puérilités » — puisqu'il y a puérilités — sont d'un caractère identique. Les Juifs n'ont pas eu à prendre modèle sur les Grecs, les Latins ou les Arabes. Car ces peuples ne se sont pas avisés des mille et une subtilités de la Massore (2).

A toutes les singularités du texte biblique, la Massore a rattaché un sens mystique : anomalie d'une finale au milieu d'un mot, et réciproquement, disparition à la lecture de mots insérés dans le texte et réciproquement, lettres défectives, majuscules, minuscules, renversées, suspendues, lettres écrites l'une pour l'autre, ponctuation irrégulière et extraordinaire (non voyelle)... A ce sujet, nous demanderions s'il est exact que ce fût les amateurs de symbolisme qui, par tournure d'esprit, prêtèrent aux scribes des intentions mystiques qu'ils n'avaient pas. Se pourrait-il que par simple fantaisie, erreur ou je ne sais quelle cause, l'on ait imposé à ceux qui ne goûtent pas l'attrait du symbolisme, et, pour ainsi dire, consacré de semblables manières d'écrire : בַּזְמַע (*Nomb.*, X, 35). שִׁמְעַ (*Deut.*, VI, 4), אֶחָד (*Job.*, VII, 5)... ? Faut-il vraiment croire à l'inconscience des copistes ? Quoi qu'il en soit, il est assez remarquable que, futilité ou non, l'imagination des docteurs ne se trouve jamais à court pour donner une raison à ces bizarreries scripturaires. Nous supposons que le but cherché était de marquer

1. Karpelès, *Hist. de la Litt. juiv.* Ed. fr., p. 231.

2. Massore vient de מַסּוּרָה, tradition, ou de מַסּוּרָה, correction. Les philologues en discuteront longtemps. Mais il était bon de le remarquer. D'habitude, on se contente de noter la première signification.



une idée par un signe. Cette hypothèse semble plausible en voyant de si étranges graphies : מִי־עַר (Ps., LXXX, 14). מִי־שָׁה (Juges, XVIII, 30). etc. Cependant la coutume veut que, pour paraître savant, l'on traite de niaiseries ces bizarreries d'écriture. Nous n'estimons pas que cela soit plus niais que d'imprimer en « italique » ce qu'un auteur veut souligner, ou en « caractères gras » dans le courant du texte pour forcer l'attention. Par tradition orale, l'on apprenait la signification du symbole.

Le Zohar, naturellement, contient des explications relatives aux lettres d'un dessin inattendu. « Nous savons, dit-il, que le *hé* du mot : behibaram » est écrit, dans le Pentateuque, plus petit que les autres lettres du Pentateuque. Le premier *hé* désigne le degré céleste dont l'année sabbatique est l'image, alors que le second *hé* désigne le degré supérieur du ciel, dont l'année jubilaire est l'image... la Schekinah tantôt par un *hé* écrit plus petit que les autres lettres, tantôt par un *hé* écrit plus grand. (Z., I, 93 a.)

Qu'il s'agisse des commentaires mystiques relatifs aux marques massorétiques ou du commentaire kabbalistique, on le voit, nous sommes en présence d'une même inspiration. Les Rabbins, ceux qui n'ont pas la réputation d'être Kabbalistes, ont illustré de gloses certaines observations, que l'on prendrait volontiers pour de la Kabbale. Témoin, cette raison qu'ils donnent de la lettre *Zaïn* dans le verset de *Genèse*, XLIX, 9, où se trouvent toutes les autres de l'alphabet. Le *zaïn* est l'hiéroglyphe de la flèche — en araméen *zaïn* signifie *guerre* (1) — ce qui prouverait, d'après un docteur rabbinique, que le règne d'Israël ne doit pas s'étendre par la force des armes, mais par le divin secours. Les Israélites sont purs et saints. Ils sont en union avec Dieu. Dieu est la fin de la Sagesse. Or, *zaïn* est la 7<sup>e</sup> lettre de l'alphabet. De même, Juda est le 7<sup>e</sup> patriarche. Donc Juda est la splendeur du 7<sup>e</sup> jour, le jour du Sabbat. Le nom de Juda renferme toutes les lettres du Tétragramme, le *daleth* étant éliidé, or, *daleth* égale 4. Juda

1. V. Zohar I, 3 a, 1262 b, où le *zaïn* est le symbole des 7 degrés de la paix par lesquels le Juste est désigné. Cf. Zohar, I, 205 b.

est le 4<sup>e</sup> dans la généalogie des fils de Jacob : Ruben, Siméon, Lévi, Juda. Il correspond au Soleil qui occupe le 4<sup>e</sup> rang dans l'énumération planétaire, il fut créé le 4<sup>e</sup> jour.

Nous ne devons pas omettre une remarque. Un sens allégorique d'un signe massorétique que ne révèle pas la littérature exotérique, c'est précisément le Zohar qui le fournit. N'est-ce pas son rôle ? Si le rabbin de Guadalaxara, Moïse de Léon, est l'auteur de ce recueil, il est assurément habile de l'avoir rempli, avec autant d'opportunité qu'en d'autres occasions. Des *noun* renversés commencent et terminent les versets concernant la sortie et la rentrée de l'arche sainte (*Nomb.*, X, 35-36). Ces *noun* renversés sont le symbole de l'amour de Dieu pour Israël. Tantôt la Schekhinah est tournée vers Israël, tantôt elle s'en détourne, par le péché d'Israël (*Z.*, I, 155a). Le fils de R. Siméon déclare avoir trouvé cette explication mystique dans le livre de R. Yebba le Vieillard. Et R. Siméon ajoute qu'elle se trouve dans celui de Rab. Hammenouna. Le Rabbin de Guadalaxara serait plus que téméraire en citant des livres imaginaires. Oserons-nous rappeler qu'il citait également, et textuellement, le *Livre d'Hénoch*, ignorant qu'un heureux hasard le découvrirait cinq siècles après lui. Or, la comparaison des textes a prouvé que si Moïse de Léon avait écrit d'imagination, comme on le prétend, il n'en avait pas moins eu le talent de glisser avec à-propos des passages de livres anciens inconnus de tous. Les plus fins adversaires du Zohar éprouveront quelque peine à expliquer ce sortilège (1).

Le symbolisme des deux *noun* renversés rappelle qu'il existe une autre manière de concevoir la disposition de ces deux mêmes lettres. Un *noun* droit ך, l'autre renversé ך, forment le *mem* final (ם). Le symbolisme de cette lettre, tel que l'expose le Zohar, est intéressant. En outre, ce passage du Zohar contient un exemple de combinaison spéciale de l'alphabet. « A partir de minuit, est-il écrit, le Nom sacré est symbolisé

1. C'est une grosse erreur d'affirmer avec la *Bible de Venise* (t. XXIII *Dissertat. sur le livre d'Hénoch*) que le livre d'Hénoch cité par le Zohar n'est pas celui qui nous est parvenu. Et nous sommes surpris que le rabbin Drach, réviseur de la 5<sup>e</sup> édition, n'ait pas corrigé cette faute.

par la lettre *mem* finale, ainsi que les collègues ont expliqué les paroles du verset : « Son empire s'étendra de plus en plus, et la paix n'aura pas de fin. » La lettre *mem* finale est formée de deux *noun* réunis. Après qu'il eut enfanté, le *mem* est resté ouvert d'un côté jusqu'à la destruction du sanctuaire; il s'est refermé alors. Et tous les canaux ont été obstrués. Ainsi que nous l'avons déjà dit, le *mem* n'est que deux *noun* dont l'un est mâle et l'autre femelle. Le verset suivant peut servir de mnémonique à nos paroles : « Tu es belle, ma bien aimée, et il n'y a point de tache en toi. » Ce verset se transforme, à l'aide de la combinaison appelée *mantzpak*, entre les trois mots suivants : « *calakh saaphah yaaoutzah.* » (Z., III, 156 b.)

Le rapport entre le symbolisme du *mem* et le sanctuaire est à retenir. Que ce soit dans la tradition ésotérique proprement dite, comme on l'observe par le Zohar, que ce soit chez des auteurs qui ne se sont pas mis au nombre des Kabbalistes par les historiens de la littérature juive, mais dont les doctrines sont imprégnées du mysticisme traditionnel, le *mem* conserve un symbolisme relatif à la perte de l'indépendance nationale des Juifs et aux temps messianiques. Rabbi Bechaï dit, en effet, dans son commentaire sur la Loi (f. 58, c. 2) que le *mem* est fermé, **לרמז החעלה והששרה שלישראל סתומה בזמן גלות**, c'est-à-dire pour indiquer que l'élévation et la domination d'Israël furent « fermées » en ce temps de la captivité.

Ce même auteur dit ailleurs en faisant l'exégèse du célèbre mot *lemarbé* d'Isaïe (IX, 6), que l'on en peut déduire l'année de l'avènement messianique (f. 21, c. 1). Le mot *lemarbé* a pour valeur numérique 837. Aussi Bechaï pense que 837 ans s'écouleront entre la venue du Messie et la fin du 6<sup>e</sup> millénaire. La valeur du *mem* fermé est de 600, dit-il. Après 837 ans viendra le 7<sup>e</sup> millénaire qui sera le Sabbat et la vie éternelle (1). Le Zohar dit : « Le *mem* est l'image du monde suprême, région où demeure le Juste. » (Z., II, 135 a.) Il dit encore : « Le *mem* fermé désigne le Yobel dont les voies sont

1. Le commentaire de la Loi de R. Bechaï attendrait une traduction [en une langue européenne encore plus longtemps que le Zohar que nous n'en serions pas surpris.

«cachées.» (Z., III, 66 b.) On le constate ainsi, ce n'est pas seulement le Zohar qui a recueilli des traditions ésotériques. De plus, il serait difficile de supposer que ces préoccupations symboliques ont tourmenté seulement les esprits du moyen âge, car le Talmud dans un passage bien connu de *Sanhédrin* (XI, 17) en a gardé certains vestiges : — Pourquoi y a-t-il un *mem* fermé au milieu du mot *lemarbé* ? Dieu voulait signifier que les choses prédites pour le temps du Messie ont été accomplies par Ezéchias (1).

Pour juger de la force de la tradition symbolique, lisons quelques lignes de l'étude consacrée aux religions professées dans l'Arabie, par F. Joguet (2). Un Juif de Sanâa, tenu pour savant à Aden, dont j'ai reçu des leçons quelque temps, écrit ce vice-préfet apostolique, m'apporta une copie du Penta-teuque, dont l'exécution était tout à fait belle, accompagnée du Targum caldaïque et de la traduction du R. Saadia à la marge; toutes deux étaient écrites en caractères rabbiniques. Tandis qu'il me faisait des réflexions sur ce travail, je réfléchissais à l'aveuglement de cette pauvre nation; j'avais compassion de le voir attacher de l'importance aux versions qu'il voyait fondées sur la différence à écrire certaines lettres des saints Livres. Selon ce docteur la lettre *beth*, par laquelle commence la *Genèse*, doit être plus grande que les autres, parce que ce fut avec elle que furent créés le ciel et la terre; les autres lettres éprouvèrent quelque dommage de cette préférence, et elles se plaignirent à Dieu, mais Dieu défavorable à ces plaintes châtia ces lettres envieuses, et il les condamner à demeurer petites à perpétuité. La dernière lettre, *caph*, du chapitre XXIII, 2, de la *Genèse*, est petite parce que dans cet endroit elle apporte la tristesse, tandis que le grand *caph* est par lui-même le signe de l'allégresse. Divers *phé*, du cha-

1. Les gens qui traitent le symbolisme kabbalistique de puéril ne se rappellent pas que Pascal n'en jugeait pas ainsi. A vrai dire, l'auteur des *Pensées* ne connaissait de cette question que le sens attribué par les apologistes chrétiens. On ignorera toujours l'influence qu'en aurait subi son apologétique s'il avait été plus complètement informé. V. plus loin, à propos de Pascal et le Rabbisme, ch. XVIII.

2. *Religions professées dans l'Arabie*. Univers. catholique, 1847, t. XXII, p. 155.

pître VI et de quelques autres passages doivent avoir la ligne intérieure retournée, parce que ce fut avec cette lettre que furent ouverts les cieux à l'époque du déluge. Cette diversité de *phé* ne s'observe cependant pas dans les copies imprimées en Europe. La lettre *yod* fut ôtée à *Sara*, la lettre *hé* lui fut substituée, parce que la moitié des dons accordés par Dieu à cette femme lui furent ravis pour être transportés à *Abram*; c'est précisément ce qu'indique le nom de ce patriarche augmenté de la lettre *hé*, de cette manière il devint *Abraham*, puisque cette lettre vaut la moitié, c'est-à-dire cinq, du *yod* qui vaut dix... »

L'esprit mystique s'est donc exercé sur des remarques masoréliques, ou, comme nous le croyons, des raisons mystiques ont engendré des graphismes spéciaux. La Kabbale, à la rigueur, se signalerait seulement par une exubérance de détails. Ses adeptes ont manifesté leur génie sur les données essentiellement traditionnelles. Mêmes procédés chez eux que chez d'autres Rabbins qui n'ont pas la même renommée d'avoir été maîtres en la science du mystère parce qu'ils s'y sont moins adonnés. Les Kabbalistes sont plus riches et plus complets. Notamment, sous le rapport de la doctrine théosophique, ils ont été les héritiers de notions qu'il n'est pas nécessaire d'examiner longtemps pour les estimer très antiques.

Cette richesse, qui est le privilège des Kabbalistes, ils l'ont même prodiguée. Points-voyelles, accents, aussi bien que lettres et nombres, rien n'a échappé à la systématisation symbolique. Les points-voyelles comme les lettres ont une valeur numérique. Bien des secrets exprimés par les procédés kabbalistiques resteraient sans solution, si l'on ignore que chaque point d'une voyelle équivaut à 10, le *kamets* à 16 et le *patah* à 5. Cette observation montre à quel degré les Kabbalistes ont épuisé les ressources de l'ingéniosité. Tout est symbole. Mystérieuses sont les raisons des noms, de l'ordre, de la figure des lettres et des voyelles, enseignent les Rabbins kabbalistes modernes: ils répètent les principes d'anciens âges. L'on attribue — comme le Midrasch classique au surplus — aux points-voyelles, aux accents, une origine sinaïtique.

Nous exprimerons au fil de la plume une petite remarque qui ne sera pas, nous l'espérons du moins, sans saveur. Un adversaire de la Kabbale, élevé à l'école de Grætz, et dont nous avons déjà parlé, Karpelès, écrit ces mots : « Tandis que certains savants israélites défendaient le Judaïsme à l'extérieur, d'autres s'appliquaient à consolider, à l'intérieur, les bases de la foi. C'est ainsi que Samuel ben Elhanan Archevolti... » Or, ce Samuel Archevolti est un Kabbaliste forcené. Sa grammaire est l'écho des théories zohariques. Comment les Kabbalistes peuvent-ils dès lors consolider les bases de la foi en même temps qu'ils seraient disciples d'une tradition « étrangère », « hérétique », qui trouve mépris et répugnance chez ses adversaires israélites ? Une fois de plus, ce n'est pas notre rôle d'expliquer un illogisme insolent. C'est le nôtre de signaler cette désharmonie qui, malgré sa grossièreté, passe inaperçue.

Revenons aux symboles. Les lettres (othioth) proviennent de Binah, les points (neqoudoth) de Hochmah, les accents (teâmim) de Kether. Pour d'autres Kabbalistes modernes, ce sont les couronnes (thagin) qui viennent de Kether et les lettres viennent des Sephiroth de construction.

Les accents correspondent à la « miséricorde parfaite », les points aux « jugements parfaits », les couronnes à la « miséricorde simple », les lettres aux « jugements mixtes ». Les points-voyelles cachent de grands mystères. Les Kabbalistes les disposent en relation avec le système du monde. Le *holem* est le Saint des saints, il correspond au monde suprême, celui des Intelligences. Il est le signe de ce que Dieu est, et fut, et sera (הוהוהיהויה) par le secret du nombre 78. Car holem (חלם) égale  $8 + 30 + 40 = 78$ . (הוהוהיהויה =  $5 + 6 + 5 + 6 + 5 + 10 + 5 + 6 + 10 + 5 + 10 + 5 = 78$ ). Le *soureq* correspond au monde intermédiaire. Il est le symbole de l'élément qui perfectionne le monde, il est le lien qui unit le monde supérieur et le monde inférieur. Il y a dans cette attribution un jeu de mots : קשר = שרק (lien). Or, שרק = 600, et שש = 600, donc, soureq (שרק) est le lien (קשר) des six (שש) directions déterminées dans la sphère. Le *hirik* correspond au monde

inférieur, celui de la composition. On remarquera que le *holem* est au-dessus de la lettre (monde supérieur), le *soureq* au milieu (monde intermédiaire), le *hir'q* au-dessous (monde inférieur). Jusqu'ici tous les signes (*holem*, *soureq*, *h'riq*) ne sont composés que d'un point différemment placé : Le *tséré* est composé de deux points placés sur la même ligne. Il correspond à la disposition du monde supérieur. Cette disposition est simple, cependant elle révèle deux choses que symbolisent précisément les points au nombre binaire : la pensée et la forme. Le *séqol* qui a trois points correspond à la construction du monde intermédiaire aux sphères. Or, toute sphère est ronde. On compare *séqol* à *séqal* qui exprime la rondeur. Le *scheva* correspond à la construction du monde inférieur qui dépend des autres mondes. Cette attribution symbolique est conforme au caractère grammatical du *scheva*. Enfin, toute la machine est soumise au mouvement. C'est le *Kametz* qui est le symbole de ce mystère.

Nachmanide parle d'un *livre de la ponctuation*, qu'aurait composé R. Assé en Babylonie, et qui se trouve aujourd'hui assure-t-il, dans sa *Yeschiba*. R. Assé vivait autour de 360-400 de l'ère chrétienne. R. Yehuda Muscato parle d'un *livre de la ponctuation* qui serait de R. Aaron, le « grand Mekoubal ». Les rationalistes parlent en termes fort courtois de ces deux auteurs. Ils bredouillent spontanément lorsque leur témoignage est favorable à la Kabbale.

Nous avons incidemment parlé des compositions symboliques sur les caractères de l'alphabet. L'une de ces compositions est célèbre sous le nom d'« Alphabet d'Akiba ben Yoseph ». Il en existe plusieurs versions. Grätz et Jellinek sont d'avis opposé sur l'ordre d'ancienneté qu'il fallait accorder à l'une sur l'autre. On peut ranger ce problème parmi ceux dont la solution est indéfiniment retardée. Ils s'accordent pour leur refuser d'être une production ancienne. Tous les criticistes se sont fait un plaisir de suivre cette opinion. C'est ce que le « monde savant » appelle de nos jours avoir l'« esprit critique ». Que ce soit une erreur, cela ne permet pourtant aucun doute.

L'une de ces versions montre les lettres de *tav* à *beth*, c'est-à-dire dans un ordre inverse de l'ordre normal, qui viennent devant Dieu prétendre à la priorité. Chacun fait valoir une raison de l'honneur qui lui serait dû; chaque fois, Dieu rétorque le motif d'un retour à la modestie. Ainsi, *tav* s'enorgueillit d'être l'initiale de *Thora*, mais elle est le signe qui sera marqué sur le front des impies. *Schin* est l'initiale de *Schem* (le Nom sacré) ou de *Schaddai* (le Tout-Puissant); mais elle l'est aussi de *scheqer* (mensonge), ainsi de suite jusqu'au *beth* qui, étant l'initiale de *Beraka* (bénédictio) sera choisie pour être la première lettre du Pentateuque. Quant à la lettre *aleph*, elle est désignée comme chef de toutes les lettres; elle sera le symbole de l'unité divine et prendra place au commencement de la révélation sinaïtique : *Anoki* (je suis).

Une seconde composition de cet ouvrage établit une sorte de symbolique suggérée par le nom des lettres. Ainsi *aleph* se traduit vérité (*emeth*), confiance (*emouna*); *beth* désigne maison (*beïih*), bénédiction (*beraka*)... *daleth*, pauvreté (*dal*)... *mem*, mystère de la Mercaba, royaume de Dieu (*malcouth*)... etc., etc.

Une troisième version, connue sous le nom de *Midrasch de R. Akiba al ha Taggin ve Ziyunim*, est une exposition symbolique de l'ornementation et de la forme des lettres. Exemple : Pourquoi y a-t-il un *yod* dans *ygdal* (*Nomb.*, XIV, 17) écrit majuscule ? Afin de rappeler que la miséricorde de Dieu est si grande qu'elle s'étend sur tous les habitants de la terre.

Une composition remarquable de ce genre allégorique se trouve dans le *Zohar* (I, 2*b*). Son thème général est identique, s'il y a quelques variantes dans les symboles particuliers, à celui de la première composition de l'« alphabet d'Akiba » dont nous venons d'esquisser la physionomie. Toutes les lettres se présentent devant Dieu lorsque la pensée lui vient de créer le monde. Chacune à son tour signale, dans l'ordre inverse également, une cause d'excellence que neutralise une raison d'infériorité. Le *midrasch* du *Zohar* se termine un peu différemment. Il explique pourquoi deux *beth* et deux *aleph* se



succèdent dans les premiers mots du Pentateuque, mais le symbolisme des lettres reste le même.

Que ce genre de composition soit juif et ancien, qui pourrait le nier ? Le traité *Schabbath* (104a) en contient un spécimen très intéressant. L'*aleph* et le *beth* y sont les initiales des mots *Aleph Binah* (le principe de la connaissance), le *guimel* et le *daleth* sont celles de *goumela dalim* (la bonté pour les pauvres). Pourquoi le pied de la lettre *guimel* (charitable) est-il tourné vers le *daleth* (pauvre) ? Parce que l'homme charitable court après le pauvre. Et pourquoi le pied du *daleth* se tient-il du côté de *guimel* ? Parce que le pauvre doit être à la portée de l'homme charitable. Et pourquoi le *daleth* est-il tourné le profil opposé au *guimel* ? Pour signifier la discrétion avec laquelle on doit être charitable, pour ne pas humilier le pauvre. Le *hé*, le *vav* font partie du nom du Saint, béni soit-Il ! Les lettres *zaïn*, *heth*, *teth*, *yod*, *kaph*, *lamed*, signifient que celui qui agira de cette manière, Dieu le nourrira : **זין**, étant miséricordieux **הין**, le sera secourable (il sera *bon* pour toi) **מנוב**, te fera héritier **ירשה**, et te donnera une couronne **כתר** dans le monde à venir **לעלם הבה**... (1).

Après la lecture de cette page talmudique, il est difficile d'accorder les suffrages à ceux qui prétendent que de telles compositions sont jeux de mystiques gaoniques ou médiévaux, et qui affirment qu'elles sont un élément de l'évolution qui aura pour terme la Kabbale. Au surplus, lorsqu'on se rappelle la célébrité, comme exégète allégoriste, de R. Akiba, on s'imagine que l'attribution à ce docteur des *Othioth di Akiba ben Yoseph* n'est pas absolument arbitraire.

Mais reconnaître une ancienneté plus reculée que celle que l'on veut bien concéder à ces productions symboliques et reconnaître leur source originelle, ne rempliraient pas le but de nos recherches. La raison des choses a son importance. La moquerie relative à ces jeux kabbalistiques ne résoud pas la question.

Loin d'être une conception moderne, le symbolisme des let-

1 Ces significations sont obtenues par le développement des lettres *zaïn*, *heth*, *teth*, *yod*, *kaph*, *lamed*, traitées en acrostiches.

tres, de leurs dispositions, de leurs transmutations est, au contraire, dominé par de très anciennes théories. Gaster, dans sa dissertation sur *l'origine de la Kabbale*, établit trois états par lesquels cette tradition a passé jusqu'à obtenir une grande importance et une influence profonde sur la vie religieuse au sein du Judaïsme. Or, précisément, il déclare que la forme la plus antique est celle qui contribua le plus à l'inexacte interprétation dont la Kabbale est l'objet. « Je nomme, dit-il, cette ancienne forme celle de *combinaison* et *permutation* (1). » Sans vouloir chercher si la détermination de trois formes successives de la Kabbale — les deux autres seraient celles de l'Emanation et du Dualisme — est légitime, nous remarquons sans surprise que celle des procédés kabbalistiques est considérée comme la plus ancienne. Nous sommes, en effet, persuadé que ces procédés ne caractérisent pas la « Kabbale moderne ». Par le symbolisme des lettres et des nombres, nous apercevons, en son prolongement affaibli, la théorie sur laquelle repose toute la Symbolique des Anciens. Avant que le moment ne soit venu de reparler sur un tel sujet, nous pensons qu'il est opportun de signaler les résultats fournis par l'étude étymologique de l'alphabet hébreu, dont Eusèbe et St. Jérôme ont donné une interprétation.

D'après Eusèbe *aleph* correspond à science, *beth* = main, *guimel* = plénitude, *daleth* = tablettes, *hé* = elle-même, *ouau* = en elle, *zai* = vit, etc...

D'après St. Jérôme, *aleph* correspond à doctrine, *beth* = maison, *guimel* = plénitude, *daleth* = tablettes, *hé* = celle-ci, *vau* = et, *zai* = celle-là, etc...

Eusèbe et St. Jérôme se sont avisés que toutes les significations des lettres hébreues pouvaient former une phrase. Eusèbe imagine cette explication : « L'instruction de la maison est le complément même des tablettes; en elle vit le vivant; le beau commencement; cependant apprenez; le secours éternel vient d'elles, la source et la bouche de la justice; l'appel de la tête et les signes des dents. »

1. Gaster, *The origin of the Kabbala*. Ramsgate, 1891, p. 17.

St. Jérôme suppose à son tour : « La doctrine de la maison (l'Eglise) est la plénitude des tablettes (livres saints); celle-ci et celles-là donnent la vie; le bon principe; la main de l'instruction ou du cœur; d'elles le secours éternel; la source et l'œil de la bouche de la justice; l'appel de la justice et les signes des dents. »

Ces deux lectures ne semblent pas admissibles. Certaines clés ont manqué aux illustres auteurs (1). Ils ont notamment pris les lettres *hé*, *vav*, *mem* dans leur signification pronominale et conjonctive, tandis que, pour l'allégorie juive, elles désignent des noms divins et les choses mystérieuses. En comparant l'alphabet de St. Jérôme et celui d'Eusèbe avec l'alphabet d'Akiba on trouve des significations identiques (2).

Les tentatives infructueuses d'Eusèbe et de St. Jérôme n'ont pas découragé tout le monde. Un estimable savant, sans faire à ses grands prédécesseurs, l'honneur de les nommer, Michel-Ange Lanci, a remis le problème de l'étymologie alphabétique à l'étude. Quoique la solution à laquelle il arrive est sans aucun doute défectueuse, son essai n'en reste pas moins intéressant et fertile par certaines de ses suppositions.

Cet orientaliste imagina que l'alphabet hébraïque n'était pas actuellement dans son ordre primitif. Une observation attentive l'amena à conclure qu'une volonté intelligente avait présidé au bouleversement alphabétique. Il plaça les lettres suivant une disposition qui lui parut logique. Finalement, il crut s'apercevoir que l'alphabet formait un dialogue en manière de prière ou d'instruction. Puis, après avoir discrédité les essais de ses devanciers, Lanci attribua des sens aux lettres en cherchant leur plus exacte étymologie. Toutes les fois que la chose lui parut nécessaire, il faisait, suivant une de ses manies,

1. Le pasteur E. Arnaud a publié un travail sur le *Symbolisme de l'alphabet hébreu* dans le *Bulletin théologique* du 25 juillet 1868. Il compare les alphabets d'Eusèbe et saint Jérôme avec les hypothèses de l'abbé van Drival sur les lettres hébreues dérivées de l'égyptien.

2. Après avoir réuni dans sa *Cabalomachia* divers exemples des procédés kabbalistiques B. Scinflenî examine leur pratique au point de vue de la jurisprudence ecclésiastique! Il est toujours douloureux de constater que l'on peut réunir la bêtise à la méchanceté (Venise, 1718). Cet ouvrage est inconnu à Fürst.

dérivée cette étymologie de l'arabe. Il obtenait deux lectures. Voici la première. Le maître commençait la prière : *ô Seigneur bénis* ; et les élèves continuaient : *la bouche, l'intention, l'œil, la main, le tableau, l'écritoire, l'instrument, la ligne, l'écriteau, le papyrus, le corbillon, le poinçon, l'école, la présence, le travail, le disciple* ; et le maître finissait : *et exalte toutes les choses !* (1).

Personne ne contestera l'originalité de ces investigations. Vraie ou fausse, cette interprétation nous intéresse actuellement parce qu'elle prouve le caractère ésotérique des lettres hébraïques, qu'elles sont des hiéroglyphes. Intuitivement, Michel-Ange Lanci a réussi à construire un « midrasch » sur la donnée alphabétique (2). Mais l'allégorie, la mieux développée de toutes celles que nous avons exposées, est encore celle du Talmud, où les lettres prises en acrostiches forment d'abord une leçon de haute morale sur la charité pour finir par la promesse des récompenses célestes et une exhortation au repentir. (Symbolisme du *resch* et du *koph*.)

Un autre passage talmudique (*Menahot*, 29 b) est remarquable. Celui où il est dit qu'avec *yod* et *hé* Jehova créa les mondes. (*Is.*, XXVI, 4.) Ce passage nous ramène à la théorie kabbalistique proprement dite, celle du Zohar et du Sepher Ietzirah où les lettres, symboles des forces célestes, sont douées du pouvoir créateur. Cette partie de la Kabbale constitue la *Tsourith* (Kabbale figurative). Or, c'est l'étude de l'Antiquité la plus reculée qui livrera les principes relatifs à la théosophie

1. Cf. M. A. Lanci, *la Sainte Ecriture éclaircie à l'aide des monuments phéniciens, assyriens et égyptiens*. Tr. fr. Paris, 1850, chap. IX.

2. Nous disons *intuitivement*, voulant faire bénéficier l'auteur de ses protestations concernant la nouveauté de ses recherches. Mais au fond sa méthode n'était autre que celle de saint Jérôme et d'Eusèbe, celle des Rabbins. Ce ne serait pas la première fois que l'abbé M. A. Lanci, savant émérite d'ailleurs trop inconnu, aurait profité en silence des travaux de quelque autre savant (V. la réclamation de l'abbé Chiarini, *le Talmud*, 1830, p. 90). Il est regrettable que Lanci, orientaliste merveilleusement doué, ait souvent préféré la fantaisie à l'étude patiente des auteurs traditionnaires qui mène à la découverte de problèmes suffisamment difficiles. Il eut évité par là quelques hypothèses absurdes. Voir ce qu'il dit d'Azazel. L'Eglise a inscrit son nom à l'Index, il méritait la censure des savants. Ces réserves faites, nous pensons que ses ouvrages ouvrent des horizons.

des lettres. Rappelons aux adversaires de l'Esotérisme juif, à ceux qui le tiennent pour une invention médiévale, que le Talmud en parle nettement (*Berach.*, f. 55. tr. Schwab, p. 453-4.) Nous ne constatons pas que les docteurs en Israël aient crié à l'hétérodoxie ou à l'étrangelé du langage. Décidément, la Kabbale ne devait pas être aussi inconnue des Anciens ni aussi étrangère au Judaïsme que l'affirme l'« élite du monde scientifique ».

Mais nous emprunterons une dernière preuve de notre manière de voir aux *Pirkê di R. Eliezer*. Peu importe ici l'âge de ce livre que les Antikabbalistes ne reculent pas plus loin du reste que le ix<sup>e</sup> siècle (1). Nous ne demandons aux *Pirkê* que de fournir le témoignage du caractère essentiellement juif, orthodoxe, de la tradition ésotérique. Ce chapitre étant consacré aux procédés kabbalistiques, choisissons un exemple de ces procédés. En citant précédemment l'aveu de Karpelès concernant la relation de la Massore et de la Kabbale où il disait que les premières traces de préoccupation grammaticales se rencontrent dans le Sepher Ietzirah, nous observions que le Talmud relate que les lettres **מנצפך** sont appelées « doubles ». Or, les *Pirkê* donnent une interprétation mystique de ces mêmes lettres (ch. XLVIII). Le texte vaut la peine d'être rapporté. Il est si peu étranger au Judaïsme qu'il ne se rapporte qu'à la rédemption d'Israël. Rabbi Eliezer dit : « Les cinq lettres de la Thora qui sont doubles appartiennent toutes au mystère de la Rédemption. Avec *kaph*, *kaph*, notre père Abraham fut délivré, car il est dit (*lekh lekha*) : hors de ce pays, etc... Avec *mem*, *mem*, notre père Isaac fut délivré... car il est dit : va-t'en, tu es devenu trop puissant (*mimmenou meod*). Avec *noun*, *noun*, notre père Jacob fut délivré... car il est dit : Délivre-moi, je te prie, etc. (*hatsleni na*). Avec *phé*, *phé*, Israël fut délivré... car il est dit : je vous ai rappelés dans mon souvenir, etc. (*paqad paqadeti*). Avec *tsadé*, *tsadé*, le

1. Cet ouvrage a évidemment recueilli des traditions antérieures. Expliquons-nous mieux : il perpétue l'enseignement d'une école mystique, celle de R. Eliezer. Dans la suite, son rédacteur y inséra des allusions historiques inspirées par les circonstances.

Saint, béni soit-il, à l'avenir délivrera Israël de l'oppression des royaumes. Il leur dira, j'ai fait pousser un rejeton... car il est dit : Regarde, l'homme dont le nom est rejeton (zemach) et il croîtra (yizmach). Ces lettres furent données à notre père Abraham. Il les transmit à Isaac, Isaac à Jacob, Jacob confia le secret de la Rédemption à Joseph, car il est dit : Dieu se souviendra de vous (paqod yphqod), etc...

Peu à peu, nous nous familiarisons avec cette littérature ésotérique qui a trouvé son expression la plus complète dans l'encyclopédie zoharique; sous la bizarrerie du symbolisme, des lumières brillent. Nous ne voyons pas que le Judaïsme officiel ait protesté contre les procédés symboliques des *Pirkê di Rabbi Eliezer*. Il ne l'a pas fait davantage que pour le Talmud qui, à propos du verset (Deut., V, 5) : « Tu aimeras l'Eternel ton Dieu avec tout ton cœur », observe que *b'co! l'babequa* (de tout ton cœur) est écrit avec deux *beth*, et que cela désigne les deux penchants qui entraînent l'homme, le bon et le mauvais. (V. tr. *Berach.*, IX, 5.)

## VI

### LE SEIPHER IETSIRAH

« Le Seipher Ietsirah s'inspire directement de la Bible, dont il intercale même des versets entiers dans son texte; il est aussi éloigné de la science grecque que de la philosophie alexandrine. »

Meyer LAMBERT (*Comment. sur le Seipher Ietsirah par Saadyah*, Introd., p. III).

« The very fact that Abraham, and not a Talmudical hero like Akiba, is introduced in the *Sefer Jezirah*, at the close, as possessor of the Wisdom of the Alphabet, indicates an old tradition, if not the antiquity of the book itself. »

*Yewish Encycloped.* T. III, p. 458 (art. *Cabala*).

## I

Age, lieu d'origine, style, nature de l'ouvrage, on a tout discuté relativement au Sepher Ietsirah, mais pour ce petit ouvrage, ce n'est pas comme pour le Zohar, la discussion reste généralement technique et sans âpreté. Du <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ au <sup>x</sup><sup>e</sup> après, les docteurs modernes peuvent à leur guise déplacer l'époque de sa composition et de sa rédaction sans déchaîner les colères. Avouons d'ailleurs que les résultats de l'enquête sur l'antiquité du Sepher Ietsirah n'ont pas une importance aussi considérable que pour le Zohar. Si le Dr Zunz resté fidèle à l'école qui s'efforce de rajeunir la date des livres kabbalistiques, et soutient que cet écrit remonte à la dernière moitié de la période des Gaonim, au <sup>viii</sup><sup>e</sup> ou au <sup>ix</sup><sup>e</sup> siècle, on voit des Hébraïsants, même peu favorables en général à l'antiquité de cette littérature, affirmer que celui-ci appartient à l'époque de Jésus-Christ, soit un ou même deux siècles avant, ainsi que Goldschmidt le suppose, soit un siècle après. Luzzato, le célèbre et savant contradicteur de Benamozegh, et par conséquent l'adversaire de l'Hébraïsme ésotérique, croyait que ce livret date de l'âge talmudique. Quant aux auteurs qui reculent cette date jusqu'au <sup>vi</sup><sup>e</sup> siècle avant l'ère chrétienne, il faut constater que ce n'est pas chez eux un désordre de l'imagination. Adoptons, pour l'instant, l'opinion de Castelli qui attribue au Sepher Ietsirah d'être sinon la première, certainement l'une des premières compositions mystiques. Mais, après avoir cité ces opinions divergentes, il nous sera bien permis de trouver plaisante l'affirmation du rationaliste B. Pick, suivant laquelle, « Scholars are now agreed



that the Book of Jezirah belongs to the eight or ninth centuries » (1).

La question du parrainage vénérable, dont ce livre se recommande, nous arrêtera peu. Adam, Abraham, Akiba, peu importe que l'un ou l'autre en soit l'auteur ! Désigner Adam signifie que l'on tient l'ouvrage comme appartenant par ses doctrines à la Révélation primitive. Certains Kabbalistes ont concilié les différentes attributions à Abraham et à Akiba, en déclarant que les théories du Sepher Ietsirah remontent aux temps patriarcaux, mais que le recueil a été composé par Akiba, célèbre, on le sait, comme maître de l'exégèse symbolique. L'attribution à Joseph ben Ouziel a son intérêt, quand ce ne serait que celui d'un fait curieux que la très grande majorité des critiques semble ignorer.

Relativement à la nature de l'ouvrage les difficultés soulevées par les savants engendrent parfois l'étonnement. Jellinek (2) avait bien prétendu que le Sepher Ietsirah est un résidu (ueberrest) des théories essenicognostiques, repris en considération à l'époque où la philosophie arabe exerça son influence sur les enseignements juifs, mais, d'une façon ou d'une autre, quelle que fût sous d'autres rapports l'opinion que l'on professât, l'accord était assez général sur le caractère kabbalistique de ces pages fort étranges. Il était réservé à notre époque de contester ce caractère. La chose peut sembler extraordinaire, et pour ainsi dire impossible, à ceux qui les ont lues, elle n'en est pas moins exacte. Plus ou moins nuancée, Ginsburg, Castelli, Epstein, Mayer Lambert, Karppe adoptent cette manière de voir. Mayer Lambert, dans son introduction à la traduction du commentaire de Saadyah sur ce livre, dit expressément : « On est toujours tenté de voir dans ce livre le précurseur du Zohar, parce que les Kabbalistes ont accaparé le Sepher Iesirah pour leurs doctrines mystiques. Mais considéré en lui-même, le Sepher Iesirah n'a rien de commun avec la Kabbale. » « Le Sepher Iesirah, ajoute-t-il, se borne à expliquer la création en montrant les différents rapports que

1. B. Pick, *The Cabbalah*, 1913, p. 20.

2. Jellinek, *Beiträge zur Geschichte der Kabbala*. Leipzig, 1852, p. 3.

le monde, le temps et l'homme ont avec la numération décimale et les divisions des lettres. » « On ne doit pas appeler kabbalistique un ouvrage, poursuit le même auteur, parce qu'il a eu la malchance de tomber entre les mains des Kabbalistes. » Il ne nous paraît pas autant que ce soit la prétendue malchance qui ait déterminé à ranger le Sepher Ietsirah au nombre des ouvrages kabbalistiques. Nous supposons que, tous les commentaires mis à part, son contenu suffisait à pareille mésaventure, puisque mésaventure il y a. Que serait-il donc, au surplus, ce petit traité, dont la bizarrerie est incomparable et qui transforme sans contrainte un de ses commentateurs de théologien en théosophe ? « Dans le Sepher Ietsirah, avoue Mayer Lambert, Saadyah n'est pas théologien, mais théosophe (1). » Si le Sepher Ietsirah a eu la malchance de tomber entre les mains des Kabbalistes, aurait-il eu le don, par revanche, de faire trébucher des théologiens, même ordinairement assez imbus de rationalisme, dans l'illuminisme ? Hâtons-nous d'ajouter — la remarque a été négligée sauf erreur — que Saadyah n'est du reste pas favorable à la conception du livre qu'il commente sur le problème de la création.

Toutefois, la plus imprévue des hypothèses — très amusante d'ailleurs — dont le Sepher Ietsirah a été l'occasion, est celle qui a été formulée par certains docteurs contemporains. Epstein, dans une étude qui n'en est pas moins savante, a imaginé que « ce qui avait été destiné d'abord à l'esprit simple de la jeunesse allait bientôt servir à l'usage d'un mysticisme raffiné » (2). Sans doute, il est fort possible que l'on se soit servi des méthodes de combinaisons littérales, comme le pense cet orientaliste, pour apprendre à lire aux enfants. Il peut être non moins exact que l'on ait attribué un symbole à chaque lettre, le nom du symbole commençant par la lettre qu'il représente et que l'on ait profité de la leçon de grammaire pour donner en même temps une leçon morale, comme l'a observé l'abbé Lanci, en s'efforçant, d'après cette idée, de restituer.

1. M. Lambert, *Comment. sur le Séfer Yesira*. Introd. , p. 7.

2. Epstein, *Recherches sur le Sefer Yesira* (*Revue des Etudes Juives*, XXVIII, p. 96).

comme nous l'avons vu, l'ordre primitif de l'alphabet hébreu. Mais le simple bon sens indique que l'on devait assurément s'en tenir là.

L'opinion d'Epstein n'est pas restée isolée. Karppe s'est empressé d'abonder en ce sens. Quoi donc ? Le Sepher Ietsirah « ne serait autre chose qu'un *enchiridion* élémentaire se proposant de rattacher entre elles au moyen des nombres et des lettres toutes les notions qui sont l'objet d'enseignement au premier âge. Ce qui me confirme dans mon impression, écrit Karppe, c'est cette langue gauche et hésitante dans l'abstraction tendant à être la moins abstraite possible, cherchant par conséquent à se rendre accessible aux intelligences les plus frustes. En tous les cas, comme on le voit, on a beaucoup surfait la valeur de cette œuvre quand on l'a chantée comme une avant-courrière de la Kabbale, comme l'un des pôles de la mystique zoharitique (1). »

Un « *enchiridion* » élémentaire pour l'enseignement du premier âge, ce livre où le même critique voit « une concession que le mystique juif fait au Gnosticisme, ou plutôt un reflet des idées gnostiques dans la pensée mystique des Juifs » ! Un « *enchiridion* » élémentaire, ce texte qui eut, ainsi qu'on le reconnaît, « une grande portée pour le développement du mysticisme ultérieur » (2) ! Nous ne serions pas plus amusé d'apprendre que la table de Pythagore a trouvé son développement dans la philosophie des mathématiques de Hoëné Wronski.

Plaisanterie mise à part, si le Sepher Ietsirah est un *enchiridion* pour l'enseignement du premier âge, on ne devait pas s'ennuyer sur les bancs — si nous osons cette expression — de l'école en Palestine ou en Babylonie. Une école où le maître apprenait que les nombres, les dix nombres primordiaux, correspondent à dix infinis et se prosternent devant le trône de l'Eternel (ch. II, 2), est une école où les élèves ne devaient pas souhaiter de bien longues vacances. Et quand nous entendons affirmer que le Sepher Ietsirah, à titre de livre élémentaire, cherche à se rendre accessible aux intelligences les plus

1. Karppe, *Etude sur le Zohar*, p. 164.

2. Karppe, *Ibid.*, p. 167.

frustes, nous nous demandons par quelle suite de circonstances un si grand nombre de commentateurs, et non des moins savants, se sont appliqués à l'expliquer à ceux qui n'avaient pas l'heureux privilège de compter parmi ces intelligences un peu primitives. Nous nous demandons aussi pourquoi ce livre scolaire était devenu très rare. « Ce livre n'est pas un livre répandu, écrit Saadyah au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, et en outre grand nombre de gens ne le comprennent pas. » Voyez-vous le « Cornelius Nepos » devenir un ouvrage secret, réservé aux initiés (1) ?

Nous ne sommes pas moins étonné de constater qu'Epstein, après avoir déclaré que le Sepher Ietsirah est un ouvrage destiné à la jeunesse, prétend et répète qu'il fait abstraction de toute religion. N'est-ce pas une opinion surprenante, sachant, d'autre part, que l'enseignement chez les Juifs n'était jamais dénué d'un élément religieux. Mais ce paradoxe est peu de chose auprès de celui qui attribue ce traité à Elischa ben Abuya, surnommé à cause de son apostasie « Aher » (un autre). Ah ça ! les pédagogues de Palestine étaient-ils fous ? Faire usage pour instruire leurs élèves, d'une composition qui avait pour auteur un homme ayant renié la foi de ses pères, un hérétique, un apostat ! Au surplus, Epstein trouve dans ce livre des analogies avec les livres Clémentins et gnostiques, de Bardesane et de Markos. On affirme même que c'est à l'aide des livres Clémentins seulement que certains passages du Sepher Ietsirah devient clair (2). De ce fait, voilà les jeunes Israélites qui ne peuvent connaître les rudiments de l'instruction (lecture, arithmétique...) que s'ils sont aidés par les livres Clémentins ! Telle est l'histoire qu'on cherche à nous faire croire : un livre influencé par le Gnosticisme ayant pour auteur un adversaire du Judaïsme, serait devenu chez les Juifs un ouvrage élémentaire et classique. Qui pourrait s'imaginer possible une telle aventure ?

1. Zunz a prétendu que le commentaire de Saadyah n'était pas de lui. Etheridge observe que l'important est de constater qu'au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle l'auteur de ce commentaire note que le Sepher Yetsirah était considéré comme un livre antique. Cf. Etheridge, *Hebrew literature*, p. 300.

2. Epstein, sans le savoir, tombe d'accord avec Revillout sur ce point, c'est-à-dire l'analogie du Sepher Yetsirah et des livres Clémentins.

Les rationalistes ne réussissent pas toujours bien dans le choix de leurs hypothèses. Nous ignorons assurément si le *Sepher Ietsirah* est de R. Akiba, mais nous ne serons pas contredit en affirmant que le caractère de cette œuvre est tout au moins assez dans l'esprit de la légende qui a pour héros cet Akiba auquel on attribue un autre livre en raison du symbolisme appliqué aux lettres. Evidemment, nous n'établissons aucun rapport entre le *Sepher Ietsirah* et le midrasch des *Othioth di R. Akiba*. Il s'agit de tradition légendaire et des tendances exégétiques d'un Docteur.

Un des motifs qui rendent assez pénible l'étude du *Sepher Ietsirah* est le manque d'un texte primitif, alors qu'il s'agit d'un sujet déjà difficile à saisir. Les divers manuscrits que l'on en possède varient de longueur dans une grande proportion, du simple au double. Etant donné ce fait, où se trouve la première rédaction, quelles en sont les adjonctions, les interpolations ? Quels doutes ne sont pas légitimes ? Mais si les divergences sont à ce point importantes par rapport à la matière textuelle, quel embarras n'éprouve-t-on pas quelquefois par rapport à la doctrine puisque le désaccord s'étend à l'interprétation des mots ! « Il n'existe pas, dit Phinéas Mordell, dans la littérature juive, de livre plus difficile à comprendre que le *Sepher Ietsirah*. Car l'original fut écrit dans un style obscur à moitié mystique (1). » Le savant critique que nous venons de nommer a tenté d'établir un texte primitif (2). Pour intéressant que soit son effort, nous ne le suivrons pas sur un domaine de technicité aride. Nous ne voulons dire, en somme, qu'un mot relatif à certaines généralités de ce traité. Il nous suffit, dans la marche progressive de notre enquête, de savoir que le *Sepher Ietsirah* est une production d'une haute antiquité, qu'il contient des doctrines sur lesquelles nous aurons l'occasion de reparler en cherchant les origines de la Kabbale.

1. Ph. Mordell, *Origin of letters and numerals in Sefer Yesirah* (*The Jewish Quart. rev. New Series*, vol. II, p. 557).

2. Edersheim a publié dans les dissertations, en appendice de son ouvrage : *Jesus The Messiah*, une traduction du *Sepher Yetsirah*, particulièrement intéressante par le fait qu'il signale entre parenthèses les diverses possibilités d'interprétation de certains mots.

origines que nous croyons de beaucoup antérieures au Christianisme.

Au cours de son investigation, Phinéas Mordell note qu'il est remarquable que, d'après les sources hébraïques, le Sepher Ietsirah aurait été assiduellement étudié au <sup>vi</sup>e siècle avant Jésus-Christ.

Voici un curieux texte du *Peliâ*, extrait du *Yalcut Reubeni* (20 a) : « Jérémie commençait l'étude du Sepher Ietsirah, lorsque la voix céleste (Bath-Kol) se fit entendre : « Associe-toi un compagnon. » Il alla chez Sira son fils et ils étudièrent ensemble le Sepher Ietsirah. Finalement... ils créèrent un homme, sur le front duquel était écrit « Emeth : (אמת = vérité). La personne créée avait un grattoir dans la main et elle effaça la lettre *aleph* du mot *emeth* (vérité). Jérémie lui dit : « Pourquoi fais-tu cela ? » Il répondit : « Ecoute une parabole. — Ce fait est semblable à celui d'un homme qui construisit plusieurs maisons, des villes et des tours et dont personne n'apprécia ni l'art, ni l'œuvre, jusqu'à ce que deux personnes le sollicitèrent pour apprendre le secret de son art, au point de le connaître parfaitement. Lorsqu'ils eurent appris l'art, le secret et la méthode de constructeur, ils l'irritèrent avec leurs propos, et le laissèrent enfin, emportant avec eux sa science et devenant architectes comme lui. Ce qu'il faisait pour un dinar, ils le firent pour trois peschutim. Quand le public sut leur existence, ils abandonnèrent le premier artiste et allèrent aux deux autres pour les honorer et les charger de leurs commandes. »

Deux choses sont à remarquer dans ce texte : le symbolisme thaumaturgique des lettres, le sens de la parabole qui signifie de garder secret le mystère de la doctrine. La recommandation fut observée. On se rappelle ce que dit Saadyah à propos de la rareté de Sepher Ietsirah.

Un autre texte est relatif au même sujet et aux mêmes personnages. Il est tiré du *Sepher ha-Guematria*, de Rabbi Juda-le-Pieux. « Ben Sira voulait étudier le Sepher Ietsirah. La voix céleste se fit entendre : « tu ne peux le faire seul. Il alla trouver Jérémie son père... Ils l'étudièrent ensemble. Au

bout de trois ans, ils créèrent un homme. Et sur son front était écrit « emeth » (אמת = vérité) comme sur le front d'Adam. L'être qui avait été créé leur dit : le Saint, béni soit-il, créa Adam et lorsqu'il voulut le rendre mortel, il effaça une lettre du mot « emeth » (אמת) et il devint Meth (מת = mort).

Or, une tradition attribue le Sepher Ietsirah à Joseph ben Uziel qu'il tenait de Jérémie. Joseph ben Uziel qui serait petit-fils de Josué ben Jehozadak aurait écrit le Sepher Ietsirah au plus tard vers la fin du v<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ (1). Mordell envisage dès lors une hypothèse assez intéressante, mais qui restera, nous le craignons, téméraire. On se rappelle, en effet, que d'anciens auteurs ont supposé Pythagore d'origine sémitique. On l'a même identifié avec Ezechiel. De ce point de vue, Mordell imagine que les seuls fragments authentiques de Philolaüs seraient ceux qui nous sont parvenus avec le Sepher Ietsirah. Il va même jusqu'à dire que les Pythagoriciens furent Juifs et qu'en Palestine ils s'appelaient les Esséniens. Ce nom dériverait de *Yeschoua* (= *Yeoschouah*), qui serait le nom hébreu de Pythagore. — Il est dommage qu'un travail du plus haut intérêt et d'une science indiscutable soit abimé par une supposition qui éclaircirait quelques difficultés historiques, mais qui ne correspond pas à la réalité. D'ailleurs, si dans les fragments de Philolaüs, il y a parfois quelque analogie avec le Sepher Ietsirah, on éprouverait peut-être bien de la peine à comparer les deux ouvrages pour en déduire raisonnablement l'origine juive des traditions pythagoriques, ou réciproquement (2).

1. V. dans l'article de Ph. Mordell toute la documentation dont nous ne signalons que le résultat (*The Jewish Quart. review.*, avril 1913).

2. Il y a dans le travail de Mordell un ensemble d'affirmations d'un très haut intérêt qui demanderaient à être mieux prouvées. Quoique nous soyons très réservé concernant l'hypothèse de l'origine sémitique de Pythagore, nous devons cependant affirmer que cette hypothèse n'est pas aussi dénuée de fondement que la plupart des savants se l'imaginent. En tout cas, elle ne serait pas plus étonnante que celle de Burnouf qui transforme ce sage en missionnaire bouddhiste. Cet orientaliste dérive *Pythagoras* de *Buddhaḡuru*. La philologie est une magie amusante. Burnouf ne dit pas si Anagoras, Protagoras et quelques autres sont également des *gurus* et par conséquent des Indiens. D'ailleurs, on compte plusieurs Pythagores, dont le tyran de Crotone, sont-ils aussi de souche indienne ? Aucun de ces Pythagore n'a parlé du Bouddhisme ou du fondateur de

Cependant les investigations de Phinéas Mordell sont à ce point importantes qu'il nous paraît impossible de les négliger, surtout si l'on veut établir le texte critique du Sepher Ietsirah, indispensable pour l'analyse exacte et détaillée de ce singulier ouvrage kabbalistique. Les grammairiens y trouveront du profit, car pour cet orientaliste le Sepher Ietsirah, qui est la plus ancienne grammaire hébreue, contient non seulement les règles fondamentales de l'orthographe, mais aussi un exposé de l'origine des lettres et des nombres. Il est vrai que les commentaires de Mordell sont avec raison développés selon le point de vue des Anciens; ce qui séduira moins nos modernes constructeurs d'une Antiquité qu'ils imaginent suivant leurs goûts, leurs méthodes et leurs préjugés.

Il est remarquable que l'histoire traditionnelle des opérations thaumaturgiques opérées après avoir médité le « Sepher Ietsirah » se trouve dans le Talmud (tr. *Sanhedrin*). Les textes en sont bien connus. Rabba ayant créé un homme, puis l'ayant envoyé à Rabbi Zeira qui lui parla, il n'en reçut aucune réponse. Celui-ci lui dit alors : Tu es une création du magicien, retourne en poussière. — Rab Hanina et Rab Oschaya étaient assis chaque veille du Sabbath, étudiant le « Sepher Ietsirah », ils créèrent une génisse de trois ans, et la mangèrent. — Dans un autre passage, le même traité *Sanhédrin* rapporte que ces deux rabbins étudiaient les « Hilcoth Ietsirah » (lois de la création). Ils opérèrent de même un prodige. Cette capacité de faire des opérations merveilleuses, par l'étude du « Sepher Ietsirah » (livre de la Création) ou des « Hilcoth Ietsirah »

cette religion. Bizarre apostolat ! Mais, à part la fantaisiste traduction grecque du terme sauserit, nous ne pouvons oublier que certains auteurs anciens, qui ont le droit d'être écoutés comme tant d'autres, ont soutenu que Pythagore avait été à l'école des Brahmanes. Bref, si les raisons suivant lesquels Pythagore serait sémite paraissent fortes, l'incertitude des auteurs ne permet pas que nous donnions notre adhésion à une hypothèse plutôt qu'à l'autre. On consulterait avec intérêt les recherches érudites de l'abbé Edmond Bouvy, *Annales de ph. chrét.*, 1870, p. 339, et les travaux non moins érudits et curieux d'Irthovius, *De palingenesia veterum seu metempsychosi sic dicta Pythagorica*. Amsterdam, 1733. Cf. également la Bibliothèque choisie (Amsterdam, 1706). Le tome X contient de nombreux articles sur Pythagore. Et la Bibliothèque germanique (Amsterd., 1721), t. II, p. 124 : *Si Pythagore et Platon ont eu connaissance des livres de Moïse et de ceux des Prophètes*.



(lois de la création), le Midrasch en a perpétué le récit dans le groupe des légendes qui ont Abraham pour héros. Mordell a recueilli chez un commentateur du Sepher Ietsirah, Barzeloni, une curieuse allégorie. « Lorsqu'Abraham notre père naquit, est-il dit, les anges serviteurs dirent au Saint, béni soit-il : Seigneur du monde, tu as un bien aimé dans le monde, lui cacheras-tu quelque chose, à Abraham ? Et il consulta la Thorah. Ma fille, lui dit-il, viens et nous te marierons à Abraham, mon bien aimé. La Thorah répondit : « Pas avant que l'affligé ne vienne et ne prenne l'affliction. Dieu consulta alors le Sepher Ietsirah qui dit : Oui ! Dieu le transmit alors à Abraham qui se mit seul à l'étudier sans pouvoir y rien comprendre jusque à ce que la voix céleste lui parla : Cherches-tu à te comparer toi-même à moi. Je suis Un, et j'ai créé le Sepher Ietsirah et l'ai étudié. Mais tu ne peux le comprendre seul. Prends-toi un compagnon et étudiez-le ensemble. Vous comprendrez alors. A l'instant, Abraham alla chez son maître Schem et resta trois jours avec lui. Ils l'examinèrent et ils surent comment former le monde. Depuis lors jusqu'à maintenant, personne ne peut le comprendre seul. Il faut être deux Sages, et ils ne peuvent le comprendre avant trois ans ; mais alors ils peuvent faire tout ce que bon leur semble. Abraham l'ayant compris, sa Sagesse augmenta et il enseigna toute la Loi. »

Nous avons donné ci-dessus le passage de *Sanhedrin* (65 b) où l'on parle de création prodigieuse. Comme nous l'avons noté, il a été fréquemment cité. Ce qui l'est moins, ce sont les quelques mots qui le précèdent et dont la valeur, à nos yeux, n'est pas médiocre en la circonstance. Les voici : « Rabba dit : si les justes voulaient se garder purs de tout péché, ils créeraient un monde, car il est dit (*Isaïe*, LIX, 2) : Ce sont vos iniquités qui ont établi une différence entre vous et votre Dieu. » — Il ne s'agit donc plus de faire œuvre de magicien au moyen de recettes qui amusent tant les docteurs modernes. Si J. Abelson avait pris garde à ces quelques mots, il n'aurait pas dit : « Il y a là une forte senteur de vieille sorcellerie sémite. » Il ajoute d'ailleurs : « C'est une idée étrangère intro-

duite dans le but de fortifier une croyance essentiellement juive : la croyance aux pouvoirs merveilleux accordés par le Sabbath à ceux qui l'observent scrupuleusement (1). » Nous sommes, en effet, placés sur le terrain de la mystique. Le Saint devient un être surnaturel. Ce Saint, l'*Initié*, peut faire œuvre divine. Il connaît les lois de la création (Hilcoth Ietsirah) en relation avec la Raison suprême qui les a établies et qui, vivant au cœur du monde, perpétue la création. Ou bien, pour nous servir de l'autre analogie, celle du livre, nous dirons : le Saint possède la science de l'œuvre divine parce qu'il a lu le livre de la création (Sepher Ietsirah), dont les lettres sont les éléments symboliques, livre par lequel Dieu raconte sa puissance et sa gloire (2).

Nous devons observer que le texte talmudique où il est question de thaumaturgie par le « Sepher Ietsirah » est assez gênant, on en convient, pour les partisans d'une tradition kabbalistique née au moyen âge seulement. Il a donné lieu au soupçon d'inauthenticité. Le « bénédictin du Judaïsme », Zunz, enseigne hardiment qu'il y a là une interpolation. Remarquons que l'un des thaumaturges, dans le passage en question, est R. Hanina. Or, un texte de *Berachoth* (57a) dit : Celui qui voit en songe Houna fera un miracle. S'il voit Hanina, Hananya, Yohanan, il fera des miracles de miracles. » Le Talmud joue ici sur la lettre *noun* ; dans Hanina, etc., il y a plusieurs *noun* (*Nes*, veut dire *signe par lequel l'on est averti*). A constater des interpolations, il en faudrait voir à tout moment.

1. J. Abelson, *Jewish mysticism*, p. 10.

2. Il est à peine nécessaire de noter que nous n'admettons pas l'interprétation des passages talmudiques (*Sanhédrin*, 65 et 67), obtenue au moyen des procédés kabbalistiques par P. Nommès (*Actes de la Soc. de philol.*, nov. 1893, p. 127). Cet auteur a des vues plus heureuses précisément à propos du Sepher Yetsirah, dans une notice sur la Guématrie. Toutes réserves faites encore une fois sur ses commentaires issus des combinaisons et des calculs. Il est vraiment regrettable que ce Kabbaliste ait multiplié ses recherches sur les opérations combinatoires de la Kabbale au détriment de la théorie philosophique. La chose qui nous intéresse au xx<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, ce n'est pas ce que l'on peut trouver, comme résultat des jeux de combinaisons littérales et numériques, mais l'interprétation des symboles par les anciens Rabbins. Exemple : P. Nommès prétend que le *noun*, symbole des 50 portes de l'Intelligence, est le *Poisson*. Il en tire très facilement une conclusion chrétienne. Mais quelle preuve tirée du Midrasch en donne-t-il ?

Les savants ont discuté depuis longtemps si l'expression « Sepher Ietsirah » (1) du Talmud désignait le livre que la tradition nous a transmis. On pourra discuter longtemps, croyons-nous, sur ce sujet. Franck, ayant été critiqué pour avoir mal invoqué les textes talmudiques où elle se trouve, comme preuve de l'antiquité du Sepher Ietsirah a préféré dans une édition suivante (1889) se priver de leur témoignage par une suppression ingénue. « En faveur de l'intégrité du Sepher Ietsirah, dit-il, on a invoqué des textes talmudiques dont ni le sens ni l'âge n'ont été bien établis (!). Nous les passerons sous silence ainsi que les légendes et les controverses auxquelles ils ont donné lieu » (p. 56). Relativement aux légendes auxquelles ce livret a donné lieu, le lecteur a pu estimer si elles étaient à ce point négligeables. Nous aurions dû peut-être noter le fait que ces légendes insistent sur le nombre trois. Y a-t-il un rapport avec l'âge où le Midrash prétend qu'Abraham était né à la Foi ? (Cet âge est déterminé par la gématrie עקב = 172.  $175 - 172 = 3$ ) (2). Mais voyons où résident et le peu d'importance et l'intérêt qu'il y aurait à propos de l'expression « Sepher Ietsirah » insérée, oui ou non, dans le Talmud.

Il serait possible que l'expression fût fortuite, se trouvant notamment dans une encyclopédie dont les traités eux-mêmes n'étaient pas connus sous les noms qui les distinguent aujourd'hui, d'autant plus que le texte actuellement dans nos mains, quoiqu'il parle de combinaisons littérales, ne présente en aucune façon le caractère d'un manuel de thaumaturgie. Peut-être l'expression « Sepher Ietsirah » est-elle l'analogue d'« Hilcoth Ietsirah », et suggère-t-elle à la pensée cet ensemble universel qui est soumis à la contemplation de l'homme pour en tirer des conclusions relatives à sa céleste genèse, ensemble universel qui est assimilé à un *livre* par lequel Dieu fait épeler son nom. Il se peut aussi que l'expression « Sepher Ietsirah » dé-

1. La traduction exacte serait *Livre de la Formation*.

2. Le mot *eqeb* du verset biblique (*Genèse*, xxvi, 5) vaut 172. Si l'on soustrait ce nombre de 175 qui correspond à celui des années vécues par le Patriarche, il reste 3.

signe l'opuscule qui nous est parvenu, et qui ne semble pas avoir été complètement ignoré du Koran. Que les docteurs se concertent ! La discussion, quel qu'en soit le résultat, reste selon nous inutile. Par rapport à l'antiquité, elle est vaine, car le style du traité, cité ou non par le Talmud, n'en est pas moins, d'après des hébraïsants compétents, mischnique. « Sa langue, dit Epstein, est celle dont se sert la Mischna, quand elle classifie et qu'elle met ses matériaux en ordre (1). » Castelli dit à son tour : « il libro Iezira è il primo ad assumere una forma didascalica ad aforistica; imita insomma lo stile della Mishnà (2). » Par rapport à la doctrine, celle de la relation entre les lettres, les nombres et la création, non seulement les textes talmudiques précédemment cités s'accordent avec celles de notre traité, c'est-à-dire la supposent, mais un autre texte prouve que la théorie des lettres et des nombres, considérés comme forces et types symboliques, était connue des anciens docteurs juifs. Il s'agit du passage de *Berakoth* (55a) où l'on rapporte que Betsaleel connaissait les combinaisons mystérieuses des lettres par lesquelles ont été créés le ciel et la terre. La discussion, disons-nous, reste vaine ; car, dans le cas où ce Sepher Ietsirah que mentionne le Talmud ne serait pas le traité actuel, nous déduirions que les doctrines qu'il contient sont antérieures à la composition dudit traité. Bref, d'une façon ou d'une autre, on perdrait encore son temps à vouloir rajeunir la date d'une composition éminemment kabbalistique.

La théorie de forces créatrices symbolisées par les lettres a poussé un savant d'Allemagne, Reitzenstein, à se figurer que le Sepher Ietsirah, comparé à ce point de vue avec des ouvrages gnostiques, est du second siècle avant Jésus-Christ. Epstein, nous le savons, a également trouvé des analogies avec les livres gnostiques. Nous doutons néanmoins que ce parallèle puisse être soutenu longtemps. Ajoutons, d'ailleurs, que le Sepher Ietsirah présente de curieuses ressemblances et même un passage identique avec l'ouvrage intitulé *Sentences de Se-*

1. Epstein, *Recherches sur le Sefer Yecira* (Rev. des Et. juiv., t. XXXIX, p. 61).

2. D. Castelli, *Il commento...*, introduz., p. 19.

*cundus*. Mais pourquoi les livres du Gnosticisme auraient-ils inspiré le Sepher Ietsirah et pourquoi celui-ci comme ceux-là ne dériveraient-ils pas de sources plus anciennes ? C'est une science bien précaire que celle qui date les ouvrages d'après leur comparaison avec ceux que l'on connaît au détriment de livres plus anciens qu'une érudition incomplète ignore. La doctrine des forces créatrices symbolisées par les lettres ne précède-t-elle pas de beaucoup tout système gnostique connu et ne remonte-t-elle pas très haut dans une lointaine antiquité ? Nous ne croyons pas, en effet, qu'elle soit originairement gnostique cette théorie d'après laquelle l'univers est un livre où se trouve écrite la parole divine qui est en quelque sorte l'incorporation de la pensée suprême. Les lettres de l'alphabet révèlent la pensée créatrice, elles en sont les symboles. Lire ces lettres, c'est lire la pensée suprême. Enfin, si l'on conçoit le plan de l'univers sous l'aspect dynamique, les lettres deviennent le symbole des forces divines. La Kabbale donne quelquefois le vertige. Elle élève avec honneur l'homme, en certaines conditions, au rang des intelligences coopératrices de l'action de Dieu. Si l'on veut bien consentir à réfléchir un instant, on observera que ce n'est pas par là qu'elle est originale. La théorie, d'après laquelle le Saint peut agir suivant un mode au-dessus du cours ordinaire des choses est, sauf erreur, la théorie du miracle. Mais les Anciens se la figuraient sous une apparence symbolique. Nous trouvons ridicule la croyance attribuée à certaines recettes dont les effets restent évidemment sans proportion avec les prétentions qu'on leur suppose. Il ne faudrait pas que les Modernes, afin d'être gens d'esprit, se montrent plus stupides que les thaumaturges dont ils se moquent. Il est préférable de chercher à comprendre ce qu'ils entendaient signifier. L'idée d'une puissance attachée à des lettres cache donc une doctrine profonde et ce n'est que lorsque des charlatans, dans la suite des âges, donnèrent cette puissance au symbole lui-même, que la superstition et l'imposture se substituèrent à la théurgie. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

## II

Au gré des inclinations naturelles, tandis que les uns reconnaissent au Sepher Ietsirah un caractère kabbalistique, des auteurs modernes n'ont vu dans ce livre qu'une cosmologie, une physique à laquelle se mêlait un essai de classification grammaticale, en un mot un exposé des connaissances scientifiques. A considérer objectivement, c'est-à-dire en dehors de tous les commentaires, ce vraiment singulier ouvrage, il faudrait l'étudier aux deux points de vue mystique et scientifique. Cette production — nous voulons parler des idées qu'elle contient — remonte à un âge où physique et métaphysique étaient inséparables. La lumière, si elle appartient à notre monde physique, n'est-elle pas déjà du monde spirituel ? N'est-elle pas un affaiblissement de la spiritualité ?

Tout d'abord, puisque la question, nous l'avons dit, a été soulevée, posons la question, le Sepher Ietsirah est-il un ouvrage kabbalistique ?

La seule réponse à donner serait d'en reproduire le texte. Citons au moins un fragment. Inutile de choisir. Reproduisons le début, et rappelons — que cette malice nous soit permise — que des auteurs israélites ont prétendu que le Sepher Ietsirah fait abstraction de toute religion.

Ch. I. — 1<sup>o</sup> « Par les trente-deux voies merveilleuses de la sagesse, Yah. Yehovah Tsebaoth, Dieu d'Israël, Dieu vivant, Roi du monde, Dieu de miséricorde et de grâce, élevé et exalté, qui demeure dans l'Eternité, sublime et saint est son Nom, a gravé (créé) (1) sous trois formes (*Sepharim* = livres) : *Sepher*, *Sephar* et *Sippur*.

1. On remarque, dit Epstein, dans le S. Yetsirah quelques mots pris dans un sens tout spécial et qui prouvent la haute antiquité de l'ouvrage. Ainsi la racine *haqag* a le sens de « créer » tandis qu'elle signifie d'habitude « tailler, graver » (*Rev. des Et. juiv.*, t. XXVIII, p. 62). Cette observation est à retenir pour l'interprétation des textes parallèles du Zohar.

2° « Dix Sephiroth, sans plus, vingt-deux lettres fondamentales, trois mères, sept doubles, douze simples.

3° « Dix Sephiroth, sans plus, le nombre des dix doigts, cinq contre cinq, et l'alliance de l'unité placée entre eux, par la parole de la langue et par la parole de la nudité (la circoncision de la chair).

4° « Dix Sephiroth, sans plus, dix et non neuf, dix et non onze, comprends la sagesse et sois sage par l'intelligence, examine-les, approfondis-les, et mets la chose dans sa réalité, et place le créateur en son Lieu... »

Sans aller plus loin, nous croyons qu'il n'est pas téméraire de supposer que les Kabbalistes ont eu des raisons au moins apparentes de s'approprier l'ouvrage. Et nous ne serions pas surpris qu'un auteur invoquât, pour éclaircir d'aussi étranges obscurités, s'il s'agissait de composer un commentaire sur le Sepher Ietsirah, le secours des Kabbalistes plutôt que celui des grammairiens et des physiologues. Ces estimables spécialistes ont, d'ailleurs, tout loisir d'exercer leurs facultés précieuses en constatant le niveau de la science grammaticale et physiologique à l'époque où ce midrasch fut imaginé et écrit. Cette constatation n'est pas, à notre avis, la plus importante ni la plus difficile des opérations; nous estimons naïvement que c'est encore d'élucider la doctrine de l'obscur traité. Ce qui rend malheureusement la chose encore moins aisée, mise à part l'énigme du sujet, c'est la forme abrégée sous laquelle on a exposé le système. Involontairement, on pense à ces *rasché peraqim*, « têtes de chapitres » (points principaux) de la doctrine qu'il était permis aux Initiés de la Kabbale de se transmettre.

Quelle est l'idée générale du Sepher Ietsirah ? Il s'agit d'expliquer l'origine des choses. Le titre du traité correspond aussi bien à la description de la création qu'à celle des origines universelles, c'est-à-dire à la manifestation du monde et au monde manifesté. — La création est une œuvre divine. Dieu s'est exprimé dans trois livres (Sepharim), c'est-à-dire sous trois formes qui sont : *Sepher*, *Saphar* (ou *Sopher*), *Sippour*. (On s'inquiètera plus loin de la traduction de ces mots.) Cette opération

s'est faite par 32 voies merveilleuses de la Sagesse : 10 Sephiroth (Nombres) et les 22 lettres de l'alphabet. Les Sephiroth sont 10 et non pas 9 ou 11. Au-dessus d'elles, le Seigneur, seul Dieu, règne du haut de sa sainteté, de toute éternité. Des 10 Sephiroth, l'une : esprit du Dieu vivant est la Voix, l'Esprit et la Parole c'est-à-dire l'Esprit saint. C'est l'Esprit créateur. Le Sepher Ietsirah affirme une création proprement dite. De rien, ce qui n'était pas fut. La Parole (*meamar*) produisit toutes choses par son Nom. Les 22 lettres sont les symboles de ce « discours » : c'est-à-dire : l'alphabet est le développement du Nom sacré (Jehovah). Ainsi donc, ce traité expose la théorie des origines par un Dieu à la fois transcendant et immanent, car le Verbe de Dieu circule dans les Sephiroth, considérées là sous le concept de nombres ; il soutient par sa puissance active la création. Puis, le Sepher Ietsirah envisage l'univers au point de vue de l'harmonie. De là, ce symbolisme des « témoins » ou des « signes », qu'il désigne sous le nom du *Monde*, de l'*Année* et de l'*Homme*, et l'ensemble des classifications qu'il établit pour exposer cette harmonie. Cette partie du Sepher Ietsirah est celle qui a surtout retenu l'attention de la très grande majorité des critiques. Ils ont dit de fort bonnes choses qu'il n'y a pas lieu de répéter (1). Pourquoi s'appesantir sur des classifications et les reproduire une fois de plus, puisqu'elles sont clairement développées dans le texte (2) ? Nous préférons, plutôt que de nous engager à la suite de ces critiques, noter l'erreur assez générale d'après laquelle le Sepher Ietsirah et le Zohar ne présentent aucun lien doctrinal (3).

Pour se convaincre qu'il existe un rapport entre ces deux

1. Il y en a une pourtant qui est, nous le croyons, à éviter relativement aux traductions ou plutôt à la traduction stéréotypée que l'on donne de certains passages. On traduit **ממם** par *mères*. Nous proposerons de lire *amoth* au lieu de *imoth* et de traduire par *principes*. Car enfin on en arrive à lire (ch. III, sect. II, éd. Rittangel) que trois mères engendrent trois pères, c'est exagérer le mystère. Et que deviendraient les vestiges du langage aristotélique qu'on s'est plu à remarquer dans le S. Yetsirah ?

2. On ne consulterait pas sans intérêt cependant l'analyse résumée de Rosenberg, ancien rabbin d'Oldenbourg, dans son *Aperçu du culte hébraïque* (1841).

3. Infatti nel fezirà inteso come i più antichi commentatori lo interpretavano, le come veramente esso si manifesta a chi lo legge senza preconconcetto, non si



ouvrages, il y a un moyen un peu naïf qu'on nous pardonnera d'indiquer. Mais les Dignitaires du Savoir ne le pratiquent pas autant qu'on se l'imagine. C'est de lire les ouvrages en question, c'est-à-dire le Sepher Ietsirah et le Zohar. Tels et tels aphorismes de l'un, énigmatiques par la doctrine et qu'un style elliptique rend plus ésotérique encore, trouvent leur développement dans l'autre.

Nous venons de jeter quelque défaveur sur les Dignitaires du savoir. Comment les absoudre ? Nous voyons les critiques, qui se sont occupés de la Kabbale, examiner le Sepher Ietsirah, sans le secours des lumières zohariques, ni des commentateurs kabbalistiques de ce petit ouvrage. Ils font appel à Saadyah, au Couzari, à Rittangel ou aux extraits publiés par lui ; en un mot, aux commentateurs qui se sont généralement intéressés à la partie de science positive, telle que la décrit l'opuscule, mais qui ont négligé toute cette partie qui a un caractère profondément mystérieux. On agit un peu comme ferait un commentateur imaginaire de Nicolas de Cusa, qui après avoir analysé les théories mathématiques et astronomiques de ses écrits, et ignoré volontairement leur côté de spéculation religieuse, concluerait que le Cardinal est un mathématicien et un astronome, mais nullement un mystique. Saadyah, nous l'avons vu, n'est pas favorable à la conception du Sepher Ietsirah, relative au problème de la genèse des êtres et des mondes. Jehouda Hal-lévi est un témoin de la tradition orale dont il est un des plus ardents champions, mais en somme il n'extériorise pas le secret des mystères kabbalistiques. Rittangel, soucieux de christianiser la Kabbale avec un zèle peut-être impatient, est un auteur peu sûr malgré une science imposante, en tout cas incomplet. Bien mieux, ces critiques auxquels nous faisons allusion, quoique traitant de Kabbale, utilisent peu les extraits d'auteurs d'accès moins faciles que produit Rittangel. Aussi, avec leurs procédés incohérents, perdent-ils le droit d'affirmer,

trovano le idee possono riguardarsi come i principii fondamentali del sistema cabbalistico, quale è scritto nei più recenti scrittori di cabbala, e nello *Zohar*. » D. Castelli, *Il commento di L. Donnolo* (Introduz., p. 71). Nous savons que Ginsburg, Karppe, etc. ne parlent pas autrement.

lorsqu'ils l'admettent on ne sait pour quel motif, que le Sepher Ietsirah est la préface du Zohar. A part les monuments textuels eux-mêmes que l'on doit comparer, les commentateurs qu'il faut suivre sont les Bechaï, les Hayyat, les Nahmanide, les Botarel, les Horwitz, etc. (1). C'est ce que n'a pas manqué de faire Jean Meyer dans une brochure d'éminente érudition. Et nous ajouterons : pourquoi ne pas joindre à cette phalange Moïse de Léon lui-même ? Exprimons-nous d'ailleurs plus exactement. Le Sepher Ietsirah n'est pas la préface du Zohar. Ces deux ouvrages appartiennent à la même tradition. Mais l'un est plus explicite que l'autre. Le Sepher Ietsirah est le résumé, en notes elles-mêmes résumées, de certains thèmes kabbalistiques, notamment celui de la Révélation divine envisagée sous la forme de l'écriture symbolique, celui de l'émanation et de l'évolution cosmique, conçue au double point de vue mystique et naturel, et considéré dans l'ordre d'une harmonieuse analogie.

On s'est demandé ce que signifiait l'expression de trois livres (Sepharim) par laquelle le Sepher Ietsirah débute. Interloqués, les critiques se sont interrogés. La seule pensée qui leur vient en pareil cas, c'est de bredouiller : interpolation ! Et que signifient également : *Sepher*, *Sephar* (ou *Sopher*), *Sippour* ? Franck, n'apercevant de ses yeux académiques aucun lien avec les propositions entre lesquelles ces trois mots sont placés, croit malin de s'en tirer avec la formule rituelle. « Il est évident, écrit-il, que ces mots ont été ajoutés au texte (2). » Castelli observe avec raison : « L'ipotesi di una interpolazione ci pare, se pur comoda a togliere una difficoltà, del resto poi del tutto gratuita (3). » Il est vrai qu'il existe diverses interprétations de ces trois termes : *Ecriture*, *Nombre*, *Parole* ; — *Livre*, *Scribe*, *Parole* ; — *Nombre*, *Nombrant*, *Nombré* ; — *Intelli-*

1. Pour l'historique de l'interprétation du *Sepher Yetsirah*, signalons, chez les chrétiens, celles de Nicolas Lefebvre La Boderie dans sa préface à la traduction de *l'Harmonia Mundi* de Georges de Venise, et de Claude Duret en son *Trésor des langues*. A propos de Claude Duret, tenir compte de certaines critiques de Gaffarel (V. *Curiosités inouïes*.)

2. Franck, *La Kabbale*, éd. 1889, p. 59.

3. Castelli, *Il commento*, Introd., p. 20.

gence, *Intelligent*, ce qui est *Compris* ; — *Science*, *Sachant*, le *Connu*. Au fond, parmi les dernières acceptions il paraît bien que nous avons affaire à des analogies établies tardivement par comparaison avec d'autres systèmes philosophiques. Heureux d'avoir rencontré ces analogies chez les interprètes, Franck s'empresse d'établir une confusion. Il ne craint pas de dire : « Nous avouons cependant que dans l'ouvrage qui nous occupe (le S. Ietsirah), il ne serait pas difficile de montrer quelques vestiges du langage et de la philosophie d'Aristote. » Mais ce n'est pas dans les mots textuels du Sepher Ietsirah, qu'il s' imagine d'ailleurs interpolés, que se trouvent des vestiges d'Aristotélisme, c'est dans les versions des commentateurs. Parmi les contemporains signalons la lecture de Phinéas Mordell, d'après laquelle il obtient : *Scribe, Ecriture, Rouleau*, c'est-à-dire le matériel où les lettres sont disposées. Enfin la lecture de P. Nommès. Cet hébraisant traduit sans doute le *Nombre*, l'*Enumérant*, l'*Enuméré*, mais il ajoute cette explication : avec le *Nombre arithmétique*, avec la *caractère alphabétique* qui l'exprime, avec le *nom* dans lequel ce nombre et ce caractère sont combinés. Cette glose est d'essence purement kabbalistique, mais trop réduite, semble-t-il, en fonction de la Guématrie. S. Karppe traduit : *le Livre* proprement dit, le *Nombre* et la *Parole*.

Le Sepher Ietsirah veut dire, croyons-nous, que la création est une manifestation divine exprimée de trois manières. Il emploie un symbolisme assez commun dans la théologie orientale, et qui s'est perpétué chez les Pères de l'Eglise, celui de la création assimilée à un Livre au moyen duquel l'Eternel projette sa pensée. Dès lors la création est la révélation de son Nom par les lettres et les nombres qui sont les modes de ce livre. Les Στοιχεῖα (éléments) de l'alphabet correspondent aux Στοιχεῖα du monde (1).

Or, il y a chez les Kabbalistes un accord général pour voir

1. Nous permettra-t-on un rapprochement ? L'Eglise, qui n'agit pas sans motifs en sa liturgie, trace sur le sable, à la cérémonie de la consécration d'un temple, deux alphabets (grec et latin, on a discuté l'usage de l'hébreu). Elle trace les éléments de cet enseignement dont elle est la mère, comme Dieu les disposa dans le temple du monde pour révéler ses perfections.

dans les termes qui désignent les modes de la divine manifestation, Sepher, Saphar, Sippour, les voies (Nethiboth des formes universelles symbolisées par les trois lettres du Nom sacré (1). Ce sont ces trois lettres dont la sextuple permutation, suivant les six directions de l'espace (haut, bas et les 4 points cardinaux) indiquent l'Immanence de Dieu au sein du monde. Le « Saint Palais » est au centre des six Directions qui forment, avec lui, le Septénaire.

Molitor donne un commentaire relatif au rapport des nombres 3 et 7 que nous ne croyons pas inutile de reproduire. De même que, dit-il, l'être intérieur fondamental de chaque être fini repose sur une trinité qui est son développement, se manifeste comme une sextuplicité; la Divinité doit être aussi une trinité dont l'action se manifeste dans la forme du nombre 7. De la façon la plus évidente cette loi naturelle du nombre typique se laisse montrer dans les rapports spatiaux extérieurs quantitatifs auxquels correspondent en même temps les rapports extérieurs qualitatifs. Il y a à discerner en chaque être, en effet, longueur, largeur et profondeur, comme les trois pures dimensions fondamentales, qui dans leur action réciproque fondent en six lignes constitutives de l'existence spatiale (les six côtés du cube) de l'unité, et de la réunion desquelles sort le septième moment, dans lequel consiste, à proprement parler, la réalité de l'être. Chaque être réel est dans un certain sens un cube. Ceci se laisse affirmer de façon spirituelle aussi de l'être spirituel (2).

C'est précisément la conception relative aux directions de l'espace qui fournit une analogie du Sepher Ietsirah avec les livres Clémentins, observée par Epstein. Clément dit que de Dieu, cœur de l'univers, partent les étendues infinies qui se dirigent, l'une en haut, l'autre en bas, celle-ci à droite, celle-là à gauche, l'une en avant et l'autre en arrière. Dirigeant son regard vers ces six étendues comme vers un nombre toujours

1. On doit remarquer que *Yod Hé Vav* contient les 22 lettres.  $10 + 5 + 6 = 21 + 1$  (le mot entier compté pour 1) = 22. Le calcul avec les 4 lettres du Nom sacré donne : *Yod Hé Vav Hé*  $10 + 5 + 6 + 5 = 26 + 1$  (pour le mot) = 27, c'est-à-dire tout l'alphabet avec les 5 finales.

2. R. Molitor. *Phil. de la Trad.*, t. II, 2<sup>e</sup> divis., § 88.

égal, il achève le monde; il est le commencement et la fin, en lui s'achèvent les six phases infinies du temps et c'est de lui qu'elles reçoivent leur extension vers l'infini, c'est là le secret du nombre 7.

Les Kabbalistes ont rapporté les trois hiérogrammes *Yod Hé Vav* au système séphirothique. *Sepher*, correspondant au *Yod*, serait la *Sagesse*; *Saphar*, correspondant au *Hé*, serait l'*Intelligence*, par laquelle l'homme compte et comprend; *Sippour*, correspondant au *Vav*, désignerait les Sept Sephiroth qui sont les instruments de la connaissance développée, concentrés dans la *Beauté* (Tiphereth). La *Couronne*, dont tout dépend, est symbolisée par le point du *Yod*.

C'est précisément à la *Couronne* que fait allusion le Sepher Ietsirah en formulant : « Dix Sephiroth, dix et non neuf, dix et non onze. » L'intelligence humaine ne peut rien saisir de la *Couronne*, la première Sephirah. Elle est la source des autres Sephiroth. L'expression numérale « dix et non neuf » n'a d'autre but que de la rappeler à la pensée, quoiqu'elle soit ineffable. Et l'expression « dix et non onze » a pour but de signifier qu'on ne peut rien comprendre ni compter de ce qui est au-dessus de la *Couronne*. Au-dessus, c'est l'inconnaissable. On n'en peut rien dire. Les dix Sephiroth, seules, sont les organes de connaissance. Dix Sephiroth *beli mâ*, c'est-à-dire émanant de l'Ineffable (1). Les Kabbalistes symbolisent la Cause des Causes par le point du *Yod* (*Yod* a pour valeur 10), et ce principe émanant les émanations séphirothiques, on ne doit pas le compter. En somme, quoiqu'inaccessible à la compréhension, la *Couronne* fait partie de la série des nombres, et au delà de la *Couronne* l'incompréhensible est symbolisé et ne fait plus partie de la série des nombres. Il n'y a pas 9 ni 11, mais 10 Sephiroth.

On nous permettra de faire observer que les critiques rationalistes seraient bien embarrassés de donner un sens raisonnable, selon leur point de vue, à cette proposition d'une mathé-

1. Des Kabbalistes traduisent autrement *beli mâ*. Ils font allusion à  $Mâ = 45 = \text{Adam}$ , c'est-à-dire l'Adam Kadmon. Il s'agit là du problème discuté entre écoles kabbalistiques des « lumières » supérieures aux Sephiroth.

matique bizarre. Nous croyons vraisemblablement qu'il s'agit d'autre chose que de la numération décimale, ou d'apprendre aux écoliers quelque instruction rudimentaire.

Mais où trouverait-on, sinon dans le Zohar, le meilleur développement de ce texte du Sepher Ietsirah (I, 9) : « Dix Sephiroth, de l'Ineffable l'une : esprit du Dieu vivant... La Voix, l'Esprit et la Parole. C'est l'Esprit saint » ? Ne correspond-il pas à celui du Zohar (I, 24b) : « La Pensée (1) est le premier degré. Il est caché, impénétrable. La Pensée se développe et elle arrive à la région de l'Esprit qu'on nomme Intelligence. Ce degré est moins impénétrable. L'Esprit se développe et produit une Voix qui est feu, eau, air (2). Cette Voix devient Parole... »

Il s'agit du développement « à partir de la Pensée jusqu'à la modification du « Son » (La Voix), de l'impénétrable au compréhensible. On observera, d'ailleurs, que nous sommes en présence d'un exposé symbolique du mystère qui a pour objet la genèse universelle et qui se relie au mystère de l'unité. En d'autres pages, c'est celui du « point » qui se développe par des lignes en tous sens, et qui ne devient compréhensible que par le « palais intérieur ». C'est celui de l'insaisissable éther (*avir*), l'espace, où se produit la concentration, d'où émane la lumière (*aor*).

Le Sepher Ietsirah marque nettement la création *ex nihilo*. Les partisans de la « Kabbale panthéiste » observeront avec profit le texte où elle est affirmée (IV, 5). « Il forma du *Tohou* (vide) quelque chose et fit de ce qui n'était pas ce qui est. Il tailla de grandes colonnes de l'« air insaisissable ». Il réfléchit, et la Parole (*meamar* = *memra* = Logos) produisit tout objet et toutes choses par son Nom Un. Le symbole de cela; vingt-deux est leur nombre et un corps. » Cette expression signifie que les 22 lettres, contenues dans le Nom, forment un seul ensemble, une totalité. La lumière (*aôr*) jaillit du mystère de

1. La pensée (*Mahešchâbâ*) correspond à la Sagesse (*Hochmah*).

2. Il est remarquable que pour le Sepher Yetsirah également les trois éléments primordiaux sont le feu, l'eau et l'air.

l'éther (avir). Le point caché fut manifesté, c'est-à-dire la lettre Yod. « Quand ce Yod a été produit, ce qui resta de ce mystère ou de l'אֵיִר (éther) caché fut אֹר, la lumière. » (Cf. Z., 16 b.) Nous nous efforcerons dans un chapitre suivant, d'analyser ce dogme de la Kabbale, un des plus complexes. Nous nous excusons même d'avance d'avoir à nous répéter. Mais ce sera la preuve évidente que le Zohar et le Sepher Ietsirah tiennent l'un à l'autre par une même théorie. Il ne saurait être question d'un commentaire du Sepher Ietsirah, nous en avons prévenu. Il suffit d'avoir examiné brièvement cet ouvrage pour en avoir quelques notions plus exactes que celles que les critiques cherchent généralement à imposer, et pour le rendre à sa tradition juive et kabbalistique, rappeler enfin qu'il est déjà d'une haute antiquité avant d'exposer nos raisons d'après lesquelles nous croyons les doctrines kabbalistiques qu'il contient d'une antiquité plus haute encore.

Epstein prétend au sujet du Sepher Ietsirah que la cosmologie a des raisons dans la linguistique. C'est, d'après l'examen des plus anciennes traditions, le contraire qui serait vrai. Et ce fait prouverait que ce livre en est l'héritier. Il appartient seulement à un âge où la lettre s'était substituée au symbole idéographique. Les personnes qui supposent que la Kabbale littérale et numérale est la plus récente se trompent. Ce qui est moderne, c'est l'usage superstitieux que l'on en fait, mais cette Kabbale repose sur une théosophie primitive. Plus on franchit les siècles en remontant vers les origines, plus on constate que l'Antiquité envisageait les lettres comme l'expression hiéroglyphique d'un divin langage révélant ce Nom sacré qui a, comme l'enseigne la Kabbale, scellé le Haut, le Bas et les 4 points cardinaux. Les Anciens ne séparaient pas ce qui était l'objet de connaissance et de spéculation, le spirituel et le matériel; la cosmologie était aussi une cosmosophie. La science du *Bereschith* comportait la genèse des êtres, le plan de l'univers en ses différents degrés, l'homme, l'année et le temple, la théorie des symboles c'est-à-dire des lettres et des nombres. De là une astronomie, une géométrie, une mathématique à la fois réelle et mystique, la notion mystique — que

les rationalistes lui pardonnent! — aboutissant quelquefois à de remarquables découvertes de science positive (1).

Mais plus nous examinons le texte du Sepher Ietsirah, plus nous nous persuadons que ce texte n'est qu'un abrégé, une suite de ces notes, comme nous l'avons déjà suggéré, qu'il était permis aux Initiés de se transmettre. C'est pour cette raison, et non pas parce que le Sepher Ietsirah est une « mosaïque, d'éléments hétérogènes », ainsi que l'affirme Abelson, qu'il est difficile, qu'il serait impossible sans le Zohar, d'en déduire un système logiquement construit. Nous voyons seulement que les catégories de la connaissance étaient classées suivant les nombres 3, 7 et 12, le Créateur, soutien du Monde, formant une classe à part, celle de l'Unité. Dans ces catégories étaient introduites, suivant l'expérience de l'époque, les classifications analogiques. Mais l'Univers, l'Année, l'Homme étaient pris pour « témoins » parce qu'on rapportait tout à eux, considérés qu'ils étaient comme images l'un de l'autre.

Nous ne voudrions pas terminer ce chapitre sans appeler l'attention sur une curiosité exégétique déjà signalée par Jean Meyer et qui mérite de l'être à nouveau. Il s'agit de la formule ternaire d'après laquelle l'Univers, l'Année et l'Ame, le feu, l'eau et l'air deviennent ce que l'Antiquité appelait des « témoins ». L'Univers, l'Année et l'Ame correspondent aux trois Sephiroth suprêmes de même que le feu, l'eau et l'air. Ne retrouve-t-on pas une formule analogue dans les fameux versets de la 1<sup>re</sup> *Épître* de St. Jean, ch. V? « C'est ce même Jésus-Christ qui est venu avec l'eau et avec le sang; non seulement avec l'eau, mais avec l'eau et le sang. Et c'est l'esprit qui rend témoignage que Jésus-Christ est la vérité... Et il y en a trois qui rendent témoignage dans la terre : l'esprit, l'eau et le sang, et ces trois sont une même chose (2). »

Il se pourrait qu'il y eût dans cette rencontre un exemple

1. Nommès donne en ses *Recherches de la Kabbale* quelques indications symboliques intéressantes sur la sphère solaire assimilée au cube. Réserves habituelles sur les interprétations obtenues par les procédés kabbalistiques.

2. Nous rappelons que c'est le verset 7 qui est l'objet de la controverse. Nous



du langage emprunté à la gnose juivè et cela n'aurait rien d'étonnant chez l'auteur de l'Apocalypse où l'on remarque plus d'un tour de phrase kabbalistique. Il y a dans les problèmes littéraires plus d'inconnues qu'on ne le suppose, et qui ne sont pas résolues par le terme magique d'« interpolation », d'une magie si banalement exercée par les exégètes qu'ils en amoindrissent les raisons de sourire des formules kabbalistiques avec lesquelles, sans doute, personne n'a jamais rien créé ni détruit, et qui sont au moins des vestiges d'une théorie fort ancienne qui a sa profondeur et nous dirons même sa beauté.

ne le reproduisons pas dans notre citation. Nous rappelons aussi que l'on ne doit pas déduire, parce qu'un verset est d'une authenticité très discutée et fort discutable, que tout le passage est interpolé.

## VII

IBN GEBIROL EST-IL UN FONDATEUR  
DE LA KABBALE ?

Le Judaïsme a toujours glorifié Salomon ibn Gebirol (1) comme le plus grand de ses lyriques; il le célèbre aujourd'hui, réparant une injustice, comme un éminent philosophe. Ses historiens lui attribuent une influence considérable sur le développement de la Kabbale; ils estiment que sa doctrine et l'Hébraïsme ésotérique sont unis par des liens intimes. Isaac Myer dans sa *Qabbalah* consacre un chapitre à montrer l'accord du *Meqôr Hayyim* (Source de Vie) avec les écrits zohariques. A vrai dire, les successeurs de Munk n'apportent rien de nouveau. Ils se contentent de le dépouiller. Myer traduit simplement l'orientaliste de langue française. Karppe n'avait pas à traduire. Le problème des influences réagissant sur Gebirol a été remis à l'étude par Duhem, non sans profit (2). A la découverte, inestimable pour l'histoire de la philosophie, de l'auteur des *Mélanges de Philosophie Juive et Arabe*, il faut désormais joindre le travail de ce savant.

Le destin de la *Source de Vie* est singulier. Les Juifs méconnaissent cet ouvrage; ce sont les théologiens du Christianisme qui l'accueillent avec une certaine estime. Ils en désignent l'auteur sous le nom déformé d'Avicbron. Guillaume d'Auvergne, Albert de Böllstadt, St. Thomas le citent, Duns Scot particulièrement. Les scolastiques le supposent chrétien ou mahométan.

Du côté juif, Joseph ibn Zaddik, Moïse ibn Ezra ben Jacob, Abraham ibn Ezra en parlent, mais Jehuda Hallévi, le théoricien du Judaïsme rabbinique, puis Maïmonide ne le mentionnent nulle part. Abraham ben David ha-Lévi le réfute aigre-

1. Jadis on orthographait *Gebirol*, et, de nos jours, *Gabirol*. Cependant on trouve encore la première forme. La chose est sans importance : pure affaire de transcription et de coutume.

2. V. Duhem : *le Système du Monde*, t. V.

ment, en 1161, dans son livre de la *Foi sublime*. Au XIII<sup>e</sup> siècle, Schem Tob ibn Falaquera lui consacre un travail approfondi. « Mais, observe Munk, le travail d'Ibn Falaquera ne contribua point, à ce qu'il paraît, à rendre l'ouvrage d'Ibn Gebirol plus populaire. A la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, la *Source de Vie* était si peu connue parmi les Juifs d'Espagne et de Provence que Jedaïa Penini, de Béziers, voulant recommander l'étude de la philosophie par l'exemple des grands hommes des siècles antérieurs ne sait citer de notre Ibn Gebirol que son petit traité de morale, tout à fait insignifiant au point de vue spéculatif (1). » Ajoutons avec Husik, afin d'avoir une juste notion de l'impopularité de Gebirol comme philosophe auprès de ses coreligionnaires, que les morceaux choisis, traduits par Falaquera ne trouvèrent sans doute pas de nombreux lecteurs, puisque l'on ne connaît qu'un seul manuscrit de cette traduction. On sait que l'original arabe est perdu. Perdu également son ouvrage sur la *Volonté* auquel Gebirol renvoie son disciple.

On lira dans les *Mélanges* de Munk l'histoire détaillée de la faveur — qu'on exagère, il est vrai — d'Ibn Gebirol chez les Chrétiens et de son discrédit chez les Juifs; il s'agit ici de l'influence qu'aurait eue la doctrine du « Maître des Cantiques » sur la Kabbale. Peu importe alors de chercher quelle fut la renommée du philosophe après le XIII<sup>e</sup> siècle. Au surplus, elle resta précaire. En somme, concluons avec Munk, qu'Ibn Gebirol, « par la hardiesse de ses pensées, est une apparition isolée parmi les Juifs d'Espagne » (2). Tous les orientalistes, qui se sont occupés de ce sujet, émettent une opinion unanime.

Pourtant, le point de vue change en un clin d'œil. Les mêmes historiens prétendent subitement que cet homme inconnu a eu la plus grande influence. Munk raconte textuellement : « Il paraît néanmoins que les doctrines professées dans la *Source de Vie* ne restèrent pas sans influence sur la Kabbale spéculative, que nous voyons, à partir du XIII<sup>e</sup> siècle, prendre les plus grands développements. A la vérité, Ibn Gebirol n'est pas plus mentionné par les Kabbalistes que par les philosophes, mais

1. Munk, *Mélanges*, p. 174.

2. Munk. *Ouvr. cité*, p. 482.

nous rencontrons chez les premiers des doctrines analogues à celles de la *Source de Vie*, et il nous paraît plus que probable que les auteurs du Zohar et de quelques autres compilations kabbalistiques ont connu les ouvrages d'Ibn Gebirol ou tout au moins ont puisé leurs doctrines aux mêmes sources que le philosophe (1). »

Nous aurions préféré moins de maîtrise dans l'art d'unir l'insinuation à la réticence si, quelques pages plus loin (2), l'historien n'avait pas fait disparaître les précautions de style pour être enfin catégorique. « Ce qui est certain, affirme-t-il, c'est que les auteurs du Zohar et des principaux livres kabbalistiques pouvaient connaître le système philosophique exposé dans la *Source de Vie*. »

La thèse des rapports entre la Kabbale et le Gébirolisme a conquis l'adhésion d'Is. Myer. Mais, partisan éclairé de l'antiquité du Zohar, cet érudit — quelquefois victime d'une crédulité puérile — voit dans le *Meqôr* une des premières révélation de la Kabbale spéculative (3). C'est même pour lui un argument favorable à l'antiquité de la tradition ésotérique. Aussi ajoute-t-il que les œuvres de Gebirol sont d'une grande importance pour les orientalistes, par le secours qu'elles rendent relativement aux problèmes d'authenticité, d'antiquité, d'origine de la philosophie kabbalistique, et des écrits zohariques (4).

Avant de poursuivre, et quel que soit l'examen des raisons données pour légitimer de telles déclarations, nous nous permettons une réflexion. La destinée philosophique de Gebirol fut déjà singulière; d'avoir été méconnu ou renié par le Judaïsme, elle devient étrange d'avoir tenu dans l'essor kabbalistique une place à ce point prépondérante qu'il aurait inspiré les « auteurs du Zohar » et d'autres ouvrages ésotériques, et de

1. *Ibid.*, p. 275.

2. *Ibid.*, p. 283.

3. Is. Myer, *Qabbalah*, p. 8.

4. Erudit, nous venons de le dire, Is. Myer sait trop faire valoir sa documentation. Il écrit que R. Yehudah ibn Tibbon traduit, de l'arabe en hébreu, les écrits de Gebirol pour le Kabbaliste Ascher ben Meschullan, qui fut le maître de R. Abraham ben David, de Posquières. C'est seulement le *Tikun middoth hanephesch* que traduit Jehudah ibn Tibbon. Ouvrage sans valeur au point de vue spéculatif, ainsi que le dit avec raison Munk.

n'être nommément cité par aucun Kabbaliste! Dans la Synagogue, le Zohar aurait donc été entouré du plus saint respect, ce Zohar est prétendument d'origine douteuse, et les rabbins, adeptes de l'Hébraïsme ésotérique, auraient montré une ingratitude absolue à l'égard d'un Kabbaliste authentique! Ce phénomène engendre le doute et stimule la prudence (1).

Que le Judaïsme ait laissé tomber dans l'oubli la *Source de Vie*, un tel fait, sans aucun doute, reste en relation avec le motif qui permit aux Scolastiques chrétiens de supposer son auteur mahométan ou chrétien. On sourit malicieusement à ce sujet. Ils n'eussent pas eu de l'empressement à l'égard de la pensée Gebirolienne, croit-on, s'ils avaient connu l'origine de sa race. Quelle erreur! Quoique supposé chrétien, Albert le Grand, s'est-il gêné pour décrier ce philosophe? Et n'ont-ils pas cité « Rabbi Moyses »? Munk rappelle les durs sentiments d'un Scol en vers les Juifs, n'est-ce pas confondre philosophie et animosité personnelle, quelle que soit la cause de cette animosité: motif politique ou abus dialectique? Les écrivains Juifs qui citaient St. Thomas d'Aquin comme une autorité doctrinale en avaient-ils moins l'aversion du Christianisme? Quant à l'influence de Gébirol sur les scolastiques, lui assigner de plus justes limites conviendrait à une saine érudition. On sait que St. Thomas, à propos de la thèse sur la matière unique, cite Avicébron (Ibn Gebirol). Le Docteur Subtil, s'opposant à la doctrine du Docteur Angélique, déclare opiner dans le sens d'Avicébron: « Sed ego ad positionem Avicembronis redeo. » Si le fait d'avoir influencé les Scolastiques chatouille à ce point l'orgueil de race, pourquoi ne pas composer, pour les amis de l'érudition, un opuscule à ce sujet, d'autant plus que cela ne prendrait pas beaucoup de temps? En tout cas, comment les Scolastiques auraient-ils soupçonné la judaïcité de Gebirol puisque celui-ci l'avait dissimulée et que ses coreligionnaires avaient négligé son œuvre précisément à cause de son hétérodoxie? Comment auraient-ils flairé qu'ils avaient affaire à un Juif s'il

1. La *Source de Vie* n'est nullement présentée comme un ouvrage ésotérique et n'en a aucun des caractères. Chose bizarre, sa physionomie n'en a pas l'aspect que, çà et là, on remarque dans le *Guide des Égarés* de Maïmonide.

est vrai, comme le prétend Manuel Joël, que la *Source de Vie* n'est qu'un manuel de la philosophie néoplatonicienne (1) ? Munk lui-même observe que l'empreinte juive ne devait pas être bien profondément marquée sur sa physionomie. Une pareille aventure serait-elle arrivée avec la Kabbale, si les Docteurs chrétiens avaient été en mesure de connaître ses textes ?

Ibn Gebirol, en effet, ne trahit nulle part sa qualité de juif. Dans son livre de la *Foi sublime*, Abraham ben David lui reproche sévèrement de n'avoir pas pris une attitude juive de philosophe. Contrairement à l'usage des rabbins, talmudistes ou kabbalistes, Gébirol ne cite jamais une référence scripturaire ou talmudique. Le but qu'il s'était proposé n'est pas ouvertement une conciliation de la philosophie avec sa croyance religieuse. La *Source de Vie* ne se préoccupe pas du dogme, soit que le dogme ait pu donner quelque force à sa doctrine, soit qu'il l'ait contrariée. Cet ouvrage est celui d'un philosophe (1). Or la Kabbale est, en mode symbolique, une révélation du Mystère.

Il est exact qu'Ibn Gebirol aime les explications allégoriques de l'Écriture. L'échelle que Jacob voit en songe est à ses yeux l'âme rationnelle, les anges qui montent et descendent sont les pensées, qui s'attachent tantôt à un sujet spirituel ou supérieur, tantôt à un sujet corporel ou inférieur. Il interprète symboliquement le récit de la Genèse. Le paradis est le monde supérieur; le jardin désigne le monde inférieur, peuplé de saints qui en sont les plantes; le fleuve du paradis est la matière universelle; les quatre cours du fleuve désignent les quatre éléments; Adam, Eve et le serpent représentent les trois âmes; les vêtements de peau désignent le corps; l'arbre de la science est la perception du monde intelligible supérieur.

Ce penchant pour les interprétations allégoriques ne pèse pas lourd si l'on veut établir par là qu'Ibn Gebirol est un précurseur des théories kabbalistiques. Nous en trouvons chez

1. *Beitrag zur Geschich. des Philos.*, 1876. Manuel Joël est le frère de David Joël, l'auteur de *Religions philos. des Sohar*.

2. Cf. Husik, *Hist. of Jew. mediev. phil.*, ch. V. Ibn Gebirol, p. 62.

Philon de même nature, et Philon n'est kabbaliste ni de près, ni de loin. L'on maintient avec raison que Maïmonide ne l'est pas davantage. Or, ce philosophe présente des lectures allégoriques de passages bibliques, de même genre. Dans le songe de Jacob, les anges deviennent pour lui les prophètes qui montent les degrés de la perception, dont le sommet atteint le ciel, c'est-à-dire Dieu. Ils en descendent pour l'instruction des hommes. Si les interprétations allégoriques que nous venons de citer sont de même genre, nous constatons qu'elles diffèrent suivant l'imagination des auteurs. Se retrouvent-elles identiques chez Ibn Gebirol et chez les « auteurs du Zohar » ? Une référence à ce sujet eut été précieuse. En tous cas, personne ne compte les allégoristes pour autant de Kabbalistes.

Sans doute, l'auteur de la *Source de Vie* admet l'analogie du monde suprême et du monde inférieur, un processus d'émanations, allant du subtil à l'épais, provenant d'un premier principe par effusion et irradiation. Il parle d'une émanation première qui vient de la volonté divine, de la force de Dieu qui pénètre tout, environne tout et agit dans tout. Il enseigne que l'agent premier (Dieu) se trouve en tout et qu'aucune chose n'est vide de lui. On constate qu'il pose des intermédiaires entre Dieu et le monde de la corporéité. Mais, si Gebirol est un Kabbaliste, nous ne voyons pas encore dans ces principes de suffisantes raisons pour le reconnaître. Quelles sont, en effet, d'après les critiques qui lui imposent ce caractère, les origines de sa pensée ?

« Trois sources se font remarquer dans la philosophie d'Ibn Gebirol, dit Munk, celle des croyances religieuses, celle du péripatétisme arabe et celle de la philosophie alexandrine (1). » Is. Myer reproduit ces termes en ajoutant : « 4<sup>e</sup> la philosophie kabbalistique hébreue. » C'est précisément ce qui est en question. Munk continue : « l'influence qui prédomine dans la philosophie d'Ibn Gebirol est celle des doctrines néoplatoniciennes. La pensée dominante de l'école d'Alexandrie, c'est la doctrine de l'émanation, d'après laquelle tout ce qui existe est né gra-

1. Munk, *Ouvr. cité*, p. 233.



duellement d'un premier principe absolument simple et *un*, par une espèce d'effusion et de rayonnement; car le principe suprême du monde, l'unité immobile et incommunicable ne saurait engendrer directement ni le monde sensible, ni même les substances simples d'un rang inférieur, telles que l'âme. L'analyse qui prend pour point de départ la réalité matérielle, nous conduit des choses composées et multiples à ce qu'il y a de plus simple et à l'unité absolue. De l'*un* on descend successivement, par une série d'émanations, jusqu'à la dernière limite du monde sensible, où règne le multiple et le composé. Tel est le procédé des néoplatoniciens, et tel est précisément celui d'Ibn Gebirol. » Cette analogie se retrouve à propos du monde supérieur et inférieur, dont l'un est la copie de l'autre, à propos de la théorie des intermédiaires. Mais, nous dit-on, ces influences néoplatoniciennes ne sont pas venues à Gebirol d'une source immédiate. Il les a reçues avec les compilations pseudonymes attribuées par les Arabes à des philosophes anciens.

Le critique que nous suivons ne parle pas d'influence kabbalistique ! Cette constatation n'est-elle pas à retenir, d'autant plus que, pour éminente que soit la place donnée à Gebirol, celle d'un innovateur dans le mouvement kabbalistique, d'un précurseur des doctrines zohariques, on ne peut nier la priorité d'une tradition ésotérique chez les Juifs; on avoue même que Hay a traité — en s'empressant d'ajouter le premier — de la doctrine séphirothique — en se hâtant d'insinuer que ce Gaon a pu avoir connaissance de quelques écrits gnostiques. Lesquels ? Pure hypothèse relative à une influence qui se serait communiquée bien tardivement !

La constatation précédente est d'autant plus à retenir que l'hymnologue séphardique a composé — ce n'est pas une insinuation — une élégie en l'honneur de Hay. Or, son lyrisme affectif n'a point déterminé Gebirol — ses écrits le prouvent — à se constituer l'héritier de ce Kabbaliste. N'est-ce pas surprenant, puisqu'il est question d'un penseur qui, encore une fois, donnera, énonce-t-on, une forte impulsion à la Kabbale ?

Bref, nous arrivons à cette première conclusion : on ne met

pas, au nombre des influences subies par Gebirol, la tradition kabbalistique, mais on prétend que la doctrine Gebirolienne va influencer la Kabbale.

Les affirmations succèdent aux affirmations. « Personne, dit Munk, n'a jamais contesté les intimes rapports qui existent entre la philosophie alexandrine et les doctrines des Kabbalistes. Mais on s'est demandé par quelle voie les Kabbalistes ont pu acquérir une connaissance aussi profonde des doctrines néoplatoniciennes. Il nous semble que le livre d'Ibn Gebirol et les fragments que nous avons cités répondent à cette question de la manière la plus satisfaisante (1). » Ces déclarations sont à étudier, ces rapports entre la Kabbale et le Néoplatonisme à contrôler. Le ton avec lequel on affirme cette transmission contraste avec les aveux antérieurs. On raisonne, en effet, oubliant la constatation de son impopularité, comme si le philosophe avait été accepté par le Judaïsme.

Revenons un moment à la question des influences reçues par Gebirol. Ce problème, nous l'avons signalé, a été de nouveau et magistralement médité et précisé par Duhem.

Ce savant écrit : « Aux doctrines philosophiques de Salomon ibn Gebirol, nous pouvons, croyons-nous, assigner dès maintenant trois sources principales; nous en soupçonnerons, plus tard, une quatrième, et des plus imprévues.

« La première de ces trois sources, c'est le *Liber de Causis*; c'est celle dont l'influence est la plus aisément reconnaissable; c'est elle, en particulier, qui a fourni à Salomon la description de ce qu'il nomme les substances intermédiaires.

« La seconde est la *Théologie d'Aristote*; c'est à l'imitation de celle-ci, dont Munk avait déjà signalé l'intervention, qu'est construite la théorie du mouvement et du désir, prélude de la théorie de la volonté et du Verbe.

« La troisième est celle qui a fourni à Ibn Gebirol les principes de sa définition de la matière première; cette troisième source peut être la *métaphysique* d'Avicenne; mais elle a pu jaillir plus haut encore; elle peut découler de la Philosophie

qu'enseignaient les Frères de la Pureté et de la Sincérité; de ceux-ci, d'ailleurs, les doctrines avaient, en cette théorie de la matière première, inspiré le fils de Sinà (1).

Quant à la quatrième source, « des plus imprévues », c'est le *De divisione Naturæ* de Scot Erigène. — Assurément, personne ne s'y attendait! — « La ressemblance, écrit Duhem, entre les théories d'Avicébron et les théories de l'Erigène est d'autant plus saisissante qu'elle se marque surtout en ce par quoi Ibn Gebirol s'écarte le plus de ses précurseurs hellènes ou arabes: c'est par les doctrines qui les séparent des autres néoplatoniciens, par celles qui semblent leur être plus particulières, que les deux philosophes se rapprochent (2). »

N'est-il pas notable — c'est là ce qui nous intéresse pour le moment — que des hommes de grand mérite expliquent la pensée Gébirolienne en lui attribuant les origines précitées, à l'exclusion de toute influence kabbalistique? Car, ne perdons pas de vue que la Kabbale spéculative avait eu déjà, au moins dans la personne de Hay, un représentant. La cause de ce fait, répétons-le, tient à ce que Gebirol, « apparition isolée dans le Judaïsme », ne fit pas œuvre de théologien, mais de philosophe. Il entendit rester indépendant de la Tradition et de la Révélation.

La comparaison doctrinale, longuement établie par Duhem, ne permet aucune réplique. Si l'on éprouvait la même satisfaction avec les rapprochements tentés par Munk, et que d'autres reproduisent sans examen, la discussion serait close. Pour faire partager la conviction favorable à la thèse des identités entre la Kabbale et le Gébirolisme où la lecture patiente des *Mélanges* nous a mené, un moyen serait décisif. Quoique simple, il est malheureusement impraticable à cette occasion. Ce serait trop long. Munk a résumé d'une part l'ensemble du système qui résulte de la *Source de Vie* (p. 227 et sq.) et reproduit, d'autre part, l'aperçu classique — mais décharné — du système kabbalistique (p. 492). Si nous avons la témérité d'imposer au lecteur, en interminable citation, un vis-à-vis des deux théo-

1. Duhem, *le Système du Monde*, t. V, p. 6.

2. *Ibid.*, p. 38.

ries, son jugement serait fixé et tout commentaire superflu. Nous ne pouvons, hélas! abuser, et copier environ sept pages de texte imprimé. Il nous reste à recommander aux gens qui n'aiment pas se laisser imposer des opinions, même au nom de la science, de faire cette lecture comparée. L'expérience finie, notre manière de voir aura gagné les mieux prévenus en faveur du célèbre Munk.

Cet érudit, abordant la question par le détail, a distribué une série d'arguments où nous ne trouverons pas toujours les preuves de sa thèse. Il rappelle que les Kabbalistes comptent quatre mondes : *Açilâ* (émanation), *Beriâ* (création), *Yecirâ* (formation), *Assyyâ* (fabrication). Il estime qu'on reconnaît facilement dans les trois derniers mondes kabbalistiques les trois mondes du système d'Ibn Gebirol. Serions-nous exigeant de vouloir, pour le parallélisme qu'on soutient, une classification identique, au moins pour la quantité? Si les Kabbalistes comptent quatre mondes, ne faut-il pas retrouver un nombre égal de mondes chez leur précurseur Gébirol? Cette nécessité, croyons-nous, est d'autant plus impérieuse qu'il s'agit du monde de l'Emanation contenant la décade des Sephiroth — ces Sephiroth dont la théorie a été exposée par Hay, ce Hay dont l'hymnologue a chanté la mémoire. N'espérons pas mieux. « Nous n'avons pas parlé, reprend Munk, de ce prototype de la création, qui est la première manifestation de la nature divine et que le Zohar appelle l'*homme primitif* (Adam Kâdmon) ou l'*homme supérieur* (Adam Ilaâ). Ce symbole qui représente l'ensemble des *Sephiroth* ou le premier des *quatre mondes*, n'est point emprunté à Ibn Gebirol; du moins celui-ci n'en parle pas d'une manière explicite (1). » — Où en parle-t-il d'une manière explicite? C'est encore une de ces choses que, nous profanes, nous ne saurons jamais. Bref, l'acéphalie de l'un des systèmes mise à part, il y aurait encore à juger si la confrontation des deux théories favorise la thèse de l'emprunt. Tout se bornera, les hommes compétents auront la grâce d'en convenir, à ce nombre de trois calculé de part et d'autre. Deux

ouvrages en trois tomes chacun ne traitent pas forcément du même sujet.

Ibn Gebirol, dit-on ensuite, voit une grande difficulté dans la théorie de l'émanation. L'explication donnée par l'auteur de la *Source de Vie* présenterait un rapport avec la doctrine kabbalistique de la *Concentration*. Il l'aurait inspirée. « Il paraît probable que les Kabbalistes ont puisé ces idées (de la *Concentration*) dans les paroles d'Ibn Gebirol que nous venons d'indiquer — s'exprime textuellement Munk — et qui nous offrent la trace la plus ancienne de cette théorie de la *Concentration* (1). » — Or, ces paroles, les voici : « Comment est-il possible, se demande Gebirol, que la faculté divine s'affaiblisse, se modifie et se corporifie, et que l'action de l'agent premier se montre plus dans certaines substances que dans certaines autres, puisque la faculté divine est le plus haut degré de faculté et de perfection et la limite extrême de toute puissance ? » L'on ajoute aussitôt : « A cette objection il répond dans des termes assez obscurs, dont le sens est : que la lumière infinie, qui d'abord remplissait tout, se retira en elle-même, c'est-à-dire que ses rayons infinis se retirèrent dans le centre et laissèrent le tout dans l'ombre, et qu'ensuite cette lumière divine se communiqua graduellement et avec plus ou moins de force, selon la réceptibilité de la matière et selon ce que la volonté divine a voulu lui donner (2). » Telle serait la réponse à l'objection que s'est posée Gebirol. Observons que cette réponse n'est pas textuelle, mais une interprétation de « termes obscurs ». Pour justifier cette interprétation, Munk renvoie aux *Extraits* de la *Source de vie*, liv. III, § 32, 33; liv. IV, § 31; liv. V, § 18; et cite le *Kether Malkouth*. Oserons-nous l'exprimer ? Le savant orientaliste aurait pu aussi bien indiquer d'autres références, n'importe lesquelles ! Nous avons eu la curiosité — peut-être rare chez un lecteur — de vérifier, et, sauf aveuglement de notre part, nous n'avons saisi aucun lien entre la théorie prêtée à Gebirol et les passages notés pour la justification. A plus habile d'y arriver ! La méthode, que nous

1. Cette affirmation est inexacte. V. plus loin, p.

2. *Mél.*, p. 285.

n'avons pas employée antérieurement, offre ici un moindre inconvénient, malgré que la citation garde une certaine ampleur. Voici donc les textes auxquels on nous a renvoyés. (Le § 32 est celui précédemment cité, nous ne le répétons pas.)

« Livre III, § 33. — La faculté divine ne saurait s'affaiblir mais quand les autres facultés désirent s'approcher d'elle, elles montent en haut, et le bas reste dans l'ombre. — Si la matière reçoit la forme par la faculté efficiente, c'est uniquement selon la disposition que la matière a pour cela; que si elle était prédisposée à recevoir une seule forme parfaite et invariable, la faculté (divine) ne manquerait pas de la produire. Il ne faut donc pas attribuer le changement de la faculté à l'essence de cette faculté, mais à l'essence de la chose qui reçoit son action; car lorsque la matière est plus près de la source (de la faculté), elle en reçoit l'action mieux que lorsqu'elle est éloignée. »

« Liv. IV, § 31. — La lumière qui se répand dans la matière émane d'une autre lumière qui est au-dessus de la matière, savoir, de la lumière qui existe dans l'essence de la faculté efficiente; je veux parler de la *Volonté*, qui fait passer la forme de la puissance à l'acte. Dans la *Volonté*, la forme tout entière est en *acte* par rapport à l'agent; et si l'on dit qu'elle y est en *puissance*, c'est uniquement par rapport à ce qui reçoit l'action. Si tu considères la faculté de la *Volonté* et les formes qu'elle possède en elle, tu verras que ce que la matière universelle en reçoit n'est, en comparaison de ce que la *Volonté* en possède elle-même, que ce que l'air reçoit de la lumière qui se trouve dans le soleil lui-même, et tel est précisément le rapport de la forme de la matière à celle de la *Volonté*. Mais la seconde lumière (seule) est appelée *forme*, et non pas la première, parce que la seconde est portée par la matière et lui sert de forme, tandis que la première n'est portée par rien, et, par conséquent, ne sert de forme à rien. »

« Liv. V, § 18. — La matière particulière a la forme de l'intellect, c'est-à-dire, l'extrémité supérieure de la matière universelle, reçoit la forme de l'intellect, qui porte toutes les formes, de la *Volonté*, qui réside en haut chez le Créateur, dans laquelle la forme existe dans sa perfection (absolue), qui est

tout et dans laquelle est tout. Mais la matière ne reçoit de la volonté que selon la disposition de réceptibilité qui est dans elle, et non pas selon ce qui est dans la faculté de la Volonté; et ce que la matière reçoit de la lumière de la Volonté est peu de chose en comparaison de ce qui est dans la Volonté. »

Après cette longue citation notre surprise reste aussi grande. Nous pensons qu'on s'est un peu joué du lecteur. Nous n'avons pas aperçu ce mouvement par lequel l'Infini concentre sa Lumière pour l'irradier ensuite, et que les Kabbalistes appellent la *Concentration*. Notre étonnement est d'autant plus marqué, puisque les historiens de la Kabbale s'appliquent à désigner comme moderne cette doctrine. Les Maîtres du xvr<sup>e</sup> siècle s'en occupent longuement (1). Il est même intéressant d'observer que ces commentateurs, nommant au besoin Aristote, Plotin, Avicenne, St. Denys l'Aréopagite, St. Thomas, Pic de la Mirandole ou Marsile Ficin, n'en attribuent point la paternité à Gebirol qu'ils ne citent pas plus qu'ils ne citent Moïse de Léon (2). Enfin, s'il existe un rapport entre Gebirol et les « auteurs du Zohar » à ce sujet, pourquoi les critiques qui le prétendent n'ont-ils point noté une référence qui aurait eu son prix ?

Nous ne sommes pourtant pas au bout. Nous allons de surprise en stupéfaction. Nous allons savoir le motif pour lequel on prive le lecteur de références, à moins qu'elles ne soient fantaisistes, comme on vient de le constater. Munk déclare en effet : « A vrai dire, le système de l'émanation et des hypostases n'est nulle part exposé dans la *Source de Vie*, et il en est toujours parlé comme d'une chose généralement connue (3). » — Pourquoi et comment les Kabbalistes, les « auteurs du Zohar », la lui auraient-ils alors empruntée ? Relati-

1. La théorie de la « concentration » existait bien avant Gebirol. Le Bereschith rabba (IV, 4) et le Schemoth rabba (XXXIV, 1) rapportent l'enseignement de R. Maïr, d'après lequel « l'Infini se limita ou se contracta (צמצם) de manière à se révéler. » La *Jewish Encyclopedia* qui le reproduit ajoute que là est le germe de la doctrine kabbalistique du *Zimzum* (concentration), in idea as well as in terminology » (Art. *Cabala*, t. III, p. 460).

2. Manassé ben Israël est le seul kabbaliste, croyons-nous, qui ait cité Moïse de Léon.

3. *Mélanges*, p. 260.

vement! à l'idée d'*irradiation*, l'on reconnaît qu'elle n'est pas moins familière aux Néoplatoniciens qu'aux Kabbalistes. Passons.

Il est juste de reconnaître que la comparaison de l'univers à une noix dont le noyau (ou l'amande) est enveloppé de plusieurs écorces est une image que l'on trouve chez Gebirol comme dans le Zohar. On avoue qu'elle se trouve aussi chez le faux Empédocle. Mais quel n'est pas notre embarras au milieu de tous ces rapprochements, un critique, orientaliste d'ailleurs, savant, a trouvé dans cette comparaison, un argument pour l'origine égyptienne de la Kabbale (1). La théorie des enveloppements serait aussi égyptienne qu'elle est zoharique et gebirolienne! Il se pourrait bien que l'image fut orientale et ancienne.

Au sujet de la Volonté, on prétend qu'elle « joue dans le Zohar et dans les autres écrits des Kabbalistes le même rôle que dans la philosophie d'Ibn Gebirol; elle est l'unité première, au-dessus de l'unité du *point supérieur*, et identique avec le Verbe divin et avec l'essence divine elle-même, bien qu'elle soit présentée comme la première hypostase de la divinité. C'est cette Volonté, inaccessible à notre intelligence, qui est le *principe très occulte* de toute chose et qui a produit toute chose » (2).

Il est vrai; mais il est non moins vrai qu'une chose est frappante : la place tenue par la « Volonté » dans la philosophie d'Ibn Gebirol est aussi importante qu'elle est faible dans le Zohar. La nomenclature minuscule des passages, que Munk a eu la remarquable science de rassembler, où il en est parlé, ne s'augmenterait pas beaucoup pour la compléter. Chose non moins frappante : la place importante tenue dans la philosophie du Zohar par la « Pensée », et dont le prétendu « fondateur de la Kabbale spéculative » ferait un moindre cas. Les passages du Zohar où il est question de la Pensée surabondent. Le Zohar aurait-il emprunté d'ici, de là, un peu à Gebirol de sa

1. Cf. Busson, *l'Origine égypt. de la Kabbale*, ch. III, sect. II, Congr. Sc. intern. des Catholiques, 1891.

2. *Mél.*, p. 289.



théorie de la Volonté, beaucoup à quelque autre personnalité encore inconnue de l'érudition juive, relativement à la théorie de la Pensée ? Nous lisons dans un commentateur que la Volonté correspond, en effet, à la première activité divine, mais il s'agit là d'un principe de la théologie séphirothique, théologie ignorée, a-t-on affirmé, par Gébirol. C'est à propos des « Lumières » supérieures aux Sephiroth ; Cordovero observe que de ces *Lumières* la première n'est pas la Sephirà Kether appelée Volonté, la seconde n'est pas la Sephira Hochmà appelée Pensée. Serions-nous autorisé par cet énoncé, où nous voyons la première activité nommée Volonté, à supposer qu'il y a là une analogie avec Gebirol, que ce commentateur ne connaissait pas ? Du tout. Car dans la comparaison des systèmes, il est bien de tenir compte des ressemblances en petit nombre à condition de ne pas négliger les énormes différences. C'est une remarque que nous voulions exprimer, en l'illustrant de l'exemple précité. Munk s'est, croyons-nous, trop facilement contenté de ce qui pouvait superficiellement appuyer sa thèse pour mépriser ce qui la contrarie. Il aurait dû s'en aviser puisqu'il cite ce Moïse de Cordoue que nous venons d'invoquer.

La *Source de Vie* n'est qu'une première partie de la philosophie de Gebirol. Il avait composé un autre traité sur la *Science de la Volonté*. Qu'il est regrettable que les « auteurs du Zohar », en veine de lui emprunter, n'aient pas inséré au moins le plus léger fragment de cet écrit ! Et nous sommes certain que le Zohar ne contient aucun fragment de ce traité. L'insertion en sauterait aux yeux, étant donné la différence des styles, comme une page d'arithmétique dans les *Méditations* de Lamartine. La critique moderne, on le sait, attribue le Zohar à R. Moïse de Léon. Quel regret n'avons-nous pas également de ne pas voir les partisans de l'influence Gebirolienne sur la Kabbale nous la montrer, si la chose est possible, comme elle le devrait, dans les œuvres personnelles du rabbin kabbaliste de Gadalexara !

Munk ne veut point terminer la série de ses arguments de détail sans dire un mot de quelques expressions et images d'Ibn Gebirol qu'auraient reproduites les Kabbalistes : « Ainsi,

par exemple, la Création ou l'Emanation est comparée par le Zohar comme par Ibn Gebirol, à l'eau jaillissant perpétuellement de sa source, sans aucune interruption. Cette première source, la Sagesse ou la Volonté suprême, le Zohar l'appelle, comme le fait Ibn Gebirol, la *Source de la Vie* (1). » Nous soupçonnons, cette fois, que le savant orientaliste exagère. Il ajoute en note : « Voy, les *Extraits*, liv. V § 64, et cf. Zohar, t. III, p. 290 b (*Idra zouta*). » Puis il transcrit l'expression textuelle de l'*Idra zouta* : v'habou nâhâr denagid v'naphiq [iqré alma deathi. Deathi] thadir, v'lo pasiq. Nous avons placé entre crochets les mots que Munk a par hasard supprimés dans sa note. C'est peut-être une faiblesse mais nous leur attribuons une assez grande importance. Ils indiquent précisément qu'il est question du « monde à venir ». Au plus vite, donnons face à face les deux passages auxquels on nous a renvoyés.

*La Source de Vie.* L. V. § 64. — La création des choses, par le Créateur Très Haut, je veux dire la manière dont la forme sort de la source première, qui est la Volonté, et se répand peu à peu sur ce qui est auprès d'elle; seulement la Volonté procède sans interruption, sans arrêt, sans mouvement et sans temps.

*Zohar (Idra Zouta), III, 290 b.* — Le Yod est le commencement et la fin de tout. C'est le fleuve qui jaillit au dehors appelé « monde futur ». Le monde à venir jamais ne cessera. C'est là la joie des justes, de ceux qui sont dignes du monde futur, du jardin toujours arrosé. C'est de lui que l'Écriture dit : « Et comme une source dont les eaux ne tarissent pas. » C'est le monde futur créé par le Yod, etc., etc... (2)

Quelques lignes plus loin, le Zohar continue : « Qu'est-ce

1. *Mélanges*, p. 289.

2. Nous avons souligné la traduction du passage antérieurement donné dans la langue originale. Un texte du *Bahir* (Z. I, 274) explique l'expression « alma deathi » (mots supprimés dans la citation de Munk) : « Nous prononçons chaque jour les mots « olam haba » sans en connaître le sens. La paraphrase chaldaique traduit ces mots par « alma deathi » littéralement (le monde qui est venu). Nous inférons qu'avant la création du monde il a plu à la Pensée suprême de créer une grande lumière. Mais cette lumière était si éclatante qu'aucune créature ne pouvait la supporter. Aussi le Saint, béni soit-il, en donna-t-il au monde une septième partie, en réservant le reste aux justes dans le monde futur. Voilà pourquoi on écrit : « olam haba » pour désigner le monde futur; car ce monde avait été déjà créé avant les six jours de la création. Tel est également le sens des paroles : « Combien grande, Seigneur, etc... »

qu'Eden ? C'est la Sagesse suprême. C'est le Yod. » Et plus loin, il dit « le Yod est renfermé dans la Sagesse ». — Nous ne voyons pas qu'il soit parlé de la *Volonté*. Le lecteur appréciera si les textes — qu'il fallait lui mettre sous les yeux — favorisent la thèse de l'emprunt. Quant à l'expression « Source de la Vie » — qui est biblique (1) (on sait que les titres d'ouvrages rabbiniques au Moyen Age sont choisis dans la Bible) — ce sera encore au lecteur de décider s'il est sérieux d'établir une comparaison avec Gebirol. Or, cette « Source de la Vie » signifierait pour le Zohar et pour Ibn Gebirol « la première source, la Sagesse ou la Volonté suprême ». Voici les deux textes auxquels on renvoie (2).

*Kether Malkouth*. — Tues Sage, la Sagesse est la source de la Vie qui jaillit de toi.

*Zohar* II, 261 a. — Le septième palais est supérieur à tous, parce qu'il renferme la source de la Vie d'où émane la bénédiction.

Il faut conclure. Les arguments présentés par Munk, la comparaison des textes qu'il invoque, ne nous ont pas convaincu. Rappelons que le résumé de chaque système, Kabbalistique et Gebirolien, tel qu'on le trouve dans les *Mélanges* (pp. 227 et 492) offre une dissemblance qui contredit radicalement les affirmations d'après lesquelles il y aurait influence du Gebirolisme sur la Kabbale. Quant aux ressemblances fragmentaires par lesquelles on espère surprendre l'adhésion, elles restent aussi rares que superficielles. Il doit bien en être ainsi pour déclarer ce qui suit : « Il nous paraît plus que probable que les auteurs du Zohar et de quelques autres compilations kabbalistiques ont connu les ouvrages d'Ibn Gebirol ou tout au moins ont puisé leurs doctrines aux mêmes sources que le philosophe. » — Ou tout au moins !... Un tel raisonnement ne manifeste pas chez le critique une forte certitude. S'exprimer ainsi, n'est-ce pas au fond un aveu que l'on n'est pas en mesure de prouver que Gebirol a été vraiment un initiateur dans la

1. *Psaumes*, XXXVI, 10.

2. Voir dans notre chapitre sur l'antiquité du Zohar ce qui intéresse l'autre passage du *Kether Malkouth*.

tradition kabbalistique ? Nous le croyons, non seulement parce que les raisons données ne sont qu'apparentes et que trop de dissemblances séparent les deux doctrines (1), mais à cause d'un nouvel aveu de Munk, qui ne doit pas échapper : « En somme, dit-il, Ibn Gebirol n'a trouvé pendant le XIII<sup>e</sup> siècle que quelques rares appréciations parmi les philosophes juifs, et il n'a exercé sur les Kabbalistes qu'une influence occulte (2)... » Cela suffit : *impopularité générale* de Gebirol parmi ses coreligionnaires, *apparition isolée, ignoré des Kabbalistes* et finalement *influence occulte*. Telle est l'histoire, en résumé, de celui qui aurait été le précurseur des « auteurs du Zohar ».

Deux orientalistes se sont abstenus de parler de la Kabbale à propos de Gebirol. Le rédacteur de l'article spécialement consacré à Salomon Ibn Gebirol dans la *Jewish Encyclopedia* et Franck dans ses *Nouvelles études orientales*. L'un des deux avait de bonnes raisons pour user de prudence. Mais il était intéressant de noter ce double silence.

Voici pourtant Duhem qui affirme à son tour : « Bien souvent les Kabbalistes usent d'un langage fort semblable à celui d'Avicébron. » Il veut dire, pensons-nous, que leurs doctrines offrent quelque parenté, leur langage étant — s'il s'agit du Zohar — absolument différent. Duhem, lui aussi, a, en effet, soutenu le rapport de la Kabbale et du Gebirolisme, malgré la diversité du génie expressif. Car, « des propositions bien différentes peuvent exprimer une même pensée ». Mais il faut tra-

1. Munk n'a point fait porter sa discussion sur les passages du Zohar, I, 45 b; I, 65 a; III, 34 a et b; dont l'un est apocryphe (I, 45 b). Sa thèse n'en aurait pas été plus juste. Que ce soit doctrine ou style — et le style importe en la matière — le Gebirolisme n'a rien à voir avec la Kabbale. Sur l'expression « Source de Vie » du Ps. XXXVI, 10, le Zohar contient une symbolique dont il n'y a pas le moindre vestige chez Gebirol. « ... la source de Vie est près de toi; la lumière se trouve dans ta lumière. La « source de Vie » désigne l'huile céleste qui coule sans jamais cesser, elle jaillit de la Sagesse suprême. Elle est appelée « source de Vie » parce qu'elle fait sortir la vie de l'arbre de vie et sert à allumer les « Lampes » (Z. III, 34 a). — « Source de vie » désigne le Saint, béni soit-il qui constitue l'Arbre suprême au milieu du Paradis... — « Source de vie » désigne le Grand Prêtre céleste dont le grand prêtre ici est l'image (Z. III, 34 b).

2. *Mél.*, p. 291.

duire. « Aussi suffit-il bien souvent d'une sorte de traduction pour faire apparaître une ressemblance profonde entre la doctrine du Zohar et la doctrine d'Avicébron. » — Cela ne dépendrait-il pas du traducteur ? — Cette « ressemblance profonde », encore une fois, ne nous est pas apparue. Qui mieux qu'Isaac Myer, suivant pas à pas Munk, n'a cherché à bâtir le plus solidement possible le parallélisme, ne s'est efforcé d'identifier les formules, de traduire en langage kabbalistique l'énoncé scolastique du rabbin de Malaga. Tout d'abord, la question est de savoir si l'auteur de la *Source de Vie* a eu les idées qu'on lui prête. Ainsi en faisant l'analyse de *Meqôr Hayym*, à propos de la *Volonté* et des *neuf intermédiaires* ou *catégories*, Myer déclare : « C'est évidemment une référence aux dix Sephiroth. » Le manque de preuves est seul évident, pour une semblable affirmation. Voici encore l'exemple d'une façon inadmissible de raisonner : « Les dix catégories peuvent se rapporter à celles dont parle Aristote, mais plus probablement aux dix cercles ou sphères de l'univers, comme aux dix Sephiroth. Hay le Gaon connaît la doctrine des Sephiroth, et Gebirol écrivit une *Elégie* sur Hay. Gebirol, dans son ouvrage, parle assurément des Sephiroth, quoiqu'il en parle comme du premier agent et des neuf catégories, etc. (1). » Il ne suffit pas d'avoir célébré la gloire d'un grand homme, pour s'imaginer que ses doctrines ont été épousées. Et justement, l'œuvre entière de Gebirol montre qu'il n'a pas suivi la voie tracée par le chef des Académies juives. Le peu que nous connaissons de celui-ci le prouve. Cela tendrait vraiment à signifier que Gebirol n'est pas Kabbaliste. Nous ne voulons pas dire qu'il ne connût pas les doctrines ésotériques de ses prédécesseurs. Nous affirmons seulement que, par ses écrits, il ne continue pas leur œuvre. Raisonçons par analogie : La Mennais ne fut pas tout à fait ignorant de la Sagesse kabbalistique — l'auteur de ces lignes a tenu dans ses mains son exemplaire du *Reschith Hochmah* — où en fait-il mention dans ses ouvrages ? Quel profit en a-t-il tiré ? On peut être fort savant dans les raisons mys-

1. Is Myer, *Qabbalah*, p. 160.

tiques de la liturgie et n'écrire des ouvrages que par syllogismes. D'autre part, puisque les commentateurs kabbalistes ont étudié les Scolastiques, comment se fait-il qu'ils n'aient pas été intrigués par cet Avicebron dont la fortune avait été si merveilleuse, et reconnu la parenté de ses doctrines avec les leurs ? Ils citent Avicenne, Maïmonide, Azariel, Méïr Gabay, Jehuda Hayat, à peu près tout le monde, à l'exception de Salomon ibn Gebirol (1) !

C'est entretenir une illusion que de se plaire à retrouver dans les deux systèmes, Gebirolien et Kabbalistique, quelques-unes des idées qui appartiennent au fond commun de la pensée orientale et de les transformer en preuves d'influence. Chez Gebirol, dit-on, « les substances simples, ou les émanations intermédiaires entre l'agent premier, ou Dieu, et le monde de la corporéité, sont au nombre de trois : l'intellect universel, l'âme universelle et la nature ou la force directement en rapport avec le monde de la corporéité, qu'elle produit et qu'elle gouverne. L'âme universelle étant considérée, comme l'âme particulière à un triple point de vue (âme végétative, âme vitale, âme rationnelle), on peut dire qu'il y a trois âmes universelles, et que, par conséquent, les substances simples sont au nombre de cinq (2). Quelle satisfaction n'éprouverait-on pas si l'on indiquait la correspondance kabbalistique de ces principes, importants dans le système Gebirolien ! Mais nous le demandons vainement. Le moment venu de comparer des passages typiques, nos analystes se dérobent sans éclat. Nous perdons ainsi maintes analogies qui seraient pourtant décisives !

Partisan du thème de l'« étroite ressemblance » entre les enseignements des Kabbalistes et la philosophie d'Avicebron, Duhem se demande comment cette ressemblance est explicable. « Elle peut tenir tout d'abord, dit-il, aux sources communes où celui-ci et ceux-là ont également puisé. Nous avons,

1. Il y a une « source » de Gebirol qu'il est nécessaire de signaler. Il a beaucoup emprunté à R. Schabbtaï Donolo. On se rappellera, au sujet de ce commentateur du *Sepher Yetsirah*, que ce livre a deux sortes d'exégètes, ceux qui l'admettent comme un texte kabbalistique et ceux qui lui refusent ce caractère.

2. *Mélanges*, p. 199.

par exemple, reconnu de part et d'autre l'influence exercée par un traité faussement attribué à Empédocle. »

« Cette explication suffit-elle ? Ne convient-il pas, en outre, d'admettre quelque action directe ? Mais si l'on veut invoquer une telle action, dans quel sens faut-il la diriger ? Ibn Gebirol était-il instruit de la Kabbale, ou bien, au contraire, les auteurs du Zohar avaient-ils lu le *Fons Vitæ* ? La réponse à cette question dépend essentiellement de l'opinion qu'on professe touchant l'ancienneté relative de ces deux ouvrages. »

« S. Munk, au gré de qui nombre de passages du Zohar ne sont pas antérieurs au XIII<sup>e</sup> siècle, voit volontiers dans les Kabbalistes, les disciples du rabbin de Malaga. Plus justement peut-être pourrait-on dire que le lent travail de compilation et de retouches successives qui a produit le Zohar avait commencé longtemps avant Gebirol et n'a pris fin qu'après lui ; Avicébron a donc pu subir l'influence de la Kabbale et les Kabbalistes, à leur tour, se mettre à l'école de leur grand coreligionnaire. » Cette hypothèse, qui revient un peu à celle que défend Is. Myer, offre un terrain de conciliation. Il reste difficile d'y pénétrer en se souvenant, avec une nouvelle opportunité, que la Kabbale n'a pas été comptée au nombre des influences subies par Gebirol, et que l'influence de ce *philosophe* a été, d'après un aveu précité, « occulte », ce qui signifie en bon langage, qu'on ne sait rien à ce sujet. En somme, Munk et ses disciples n'apportent aucun témoignage historique favorable à leur opinion. Quant à la confrontation des textes, elle se résout en plaisanterie colossale. C'est peut-être la hardiesse de son auteur et la majesté de son prestige qui lui ont assuré du succès.

Déduirait-on plus aisément du *Kether Malkouth* le caractère kabbalistique de Gebirol ? Il est vrai que, superficiellement examiné, ce poème révélerait davantage un adepte de la Kabbale. Et pourtant, les partisans d'un Gébirol kabbaliste n'insistent pas trop sur cet ouvrage. Après réflexion, nous croyons, cette fois, qu'ils ont raison. Jellinek a étudié le *Kether Malkouth* au point de vue mystique. Suivant ses traces Isaac Myer en a fait une analyse qui n'apporte pas de nouvelles lumières. Le premier de ces auteurs s'exprime ainsi : « On

trouve dans le *Kether Malkouth* beaucoup d'endroits dont la couleur mystique est évidente et que nous citerons. » Il aurait assurément pu mieux parler au sujet d'un poème qui est mystique depuis le premier mot de la première ligne au dernier de la dernière ligne. Il est probable que le savant docteur veut signifier qu'il y a de nombreux passages à noter pour leur esprit ésotérique. Or, le critique a trouvé **six** passages à remarquer dans ce long poème ! Nous n'avons pas à être plus libéral que lui dans notre étude. De ses commentaires, au surplus, il y a, pensons-nous, peu de chose à dire. Il vaut mieux reproduire. Voici quelques exemples :

« Dans I, 2, le terme *Hochmah* correspond à celui de gnose que R. Hây emploie également en ce sens.

« Dans I, 5, le symbole de la lumière relativement à la théorie de la création se trouve aussi chez R. Hây.

« Dans I, 6, l'expression de l'unité joue un grand rôle chez les Soufis (1)... »

On le voit, le docte allemand ne cherche pas à émerveiller. Bref, puisque les meilleurs critiques ne comparent pas davantage les doctrines kabbalistiques avec celles du *Kether Malkouth*, nous concluons qu'il n'y a sans doute pas à faire de parallèle.

Jellinek finit en disant que le x<sup>e</sup> et le xi<sup>e</sup> siècle sont au point de vue mystique une ère de transition dont les principes et les conséquences demanderaient une discussion particulière (2). Attendons, sans trop nous impatienter, que les érudits produisent cette discussion particulière.

Après nous être étonné que les partisans d'un Gébirol kabbaliste n'aient pas cherché dans le *Kether Malkouth* des arguments qu'il était facile de trouver, disons en résumé, pour terminer ce chapitre, que si Gebirol est un adepte de la Kabbale la chose reste à prouver. Il faudrait au moins pour soutenir cette thèse donner des raisons meilleures que celles que l'on donne. Au surplus, nous ne croyons pas, malgré la nature profondément théosophique de ce *Kether Malkouth*, que son

1. Jellinek, *Geschichte der Kabbala*, II, p. 28.

2. *Ibid.*, p. 32.



auteur ait été un Kabbaliste. Car il ne faudrait pas non plus négliger les fortes dissemblances entre ce poème et la tradition ésotérique. Les ressemblances, intéressantes, appartiennent à la source commune de la terminologie midraschique. Il nous reste pourtant à faire une observation.

Nous avons reconnu après Munk que le *Tikkun middoth hanephesch* (Le développement des qualités de l'âme) est sans intérêt au point de vue spéculatif. Gebirol y formule cependant une expression qui mérite l'attention. Ce philosophe qu'Abraham ibn David critiquera dans son *Emounah Ramah* pour ses « doctrines hérétiques », qualifie, au premier chapitre de la première partie de son livre, Socrate de « divin Socrate ». Cela ne dit peut-être pas grand'chose aux personnes qui n'ont jeté qu'un rapide coup d'œil sur la pensée de l'Hébraïsme ésotérique avant d'en parler longuement. A nos yeux, cette seule expression permettrait déjà d'avoir un doute sur le caractère kabbalistique de Gébirol. Pour un véritable adepte de la Kabbale, Socrate, bien loin d'être divin, n'était qu'un païen (1). « Divin Socrate ! » Ce mot révèle assez clairement pourquoi Gébirol fut tenu pour suspect, non seulement par les Kabbalistes mais par tout le Judaïsme, et pourquoi il fut chez ses coreligionnaires sans influence. Plus tard, une nouvelle guerre — et de quelle violence — ne devait-elle pas s'allumer à propos d'un théologien qui, sans l'audace de la formule, « divinisa » à son tour un Aristote arabisé ?

A chacun d'apprécier en se rappelant que le véritable caractère de l'orthodoxie traditionnelle et intégrale, celui de la Kabbale, est exprimé par ces mots du Zohar (II, 124a) : « Défense d'étudier les livres profanes. Il est même défendu de garder le contenu de ces livres dans la mémoire et d'en former son esprit, à plus forte raison est-il défendu d'expliquer les paroles de l'Écriture avec l'aide d'arguments puisés dans ces livres. »

1. V. plus loin notre chapitre sur le *mystère messianique dans l'école de Siméon ben Jochai*.

## VIII

### L'ANTIQUITÉ DU ZOHAR

*« At any rate the contents of the book (Sepher ha-Zohar) have been accepted and approved by all Cabalists, and can by no means be regarded as mere inventions and forgeries of Moses of Léon. »*

*Jewish Encyclop. (art. Léon, Moses (Ben Shem Tob) of.)*

*« ... The general opinion, however, was in favor of its authenticity. This view being held not only by the Cabalists, for whom the book opened new paths in the field of mysticism, but also by eminent Talmudists... »*

IS. BROYDÉ

*(Jew. Encycl. art. Zohar.)*

*« ... Sicut non ideo Cæsaris commentarii ejus authoris non sunt, quia Hirtius Pansa supplementum addidit. »*

J. H. HEIDEGGER (*Exercit. biblic., Capelli. Simonis, Spinosæ et aliorum sive aberrationibus, sive fraudibus oppositæ. Turin, 1700, p. 237.*)

## I

Le Zohar est le trésor de la tradition ésotérique des Hébreux. Les Kabbalistes le nomment la *Clé du Ciel*. Se pourrait-il qu'un tel ouvrage fût le produit d'une imposture ? C'est ce que prétendent les nombreux et savants adversaires de la Kabbale. Leur opinion est aujourd'hui classique. Les partisans de son ancienneté seraient les naïfs, les attardés et les entêtés. Ceux qui affirment la nouveauté du Zohar s'entendent moins, il est vrai, sur la valeur intrinsèque de l'œuvre, sur la qualité du style et sur le nom du faussaire. Ils ne s'accordent pas très bien non plus sur l'auteur qui, le premier, aurait cité ce recueil. Les critiques aux prétentions scientifiques ne retrouvent de l'unité que pour un mépris commun des réponses faites à leurs objections.

Relativement à l'auteur du Zohar, les uns déclarent que ce serait Moïse de Léon; d'autres, Abraham ben Samuel Aboulafia, à moins que ce ne soit un Abu-el-Afra. Moïse de Léon compte désormais la majorité des adhérents. S'il s'était agi de peser l'autorité des témoignages, jusqu'à nos jours, l'on aurait pu dresser une liste d'écrivains, équivalents par le savoir et la célébrité, en conflit de jugement. Les Basnage, L. Cappellet, Jean Morin, Jellinek, Grætz, Geiger, S. D. Luzzatto, Chr. Ginsburg, Neubauer sont défavorables au Zohar; à part les Kabbalistes de la Renaissance, les Jean Meier, Buddée, J. Friedrich de Meyer, Schoettgen, Molitor, Konitz, J. W. Etheridge, Gill, Benamozegh, Nommès, Is. Myer, conviennent de son antiquité. Mais la critique, celle qu'on écoute généralement, a rendu son verdict. Reproduisons-le, d'après Schechter qui résume tous les Antizoharistes. « Ce livre mystique, la Bible des Kabbalistes, écrit-il, si nous considérons son sujet ou son histoire

et son influence, est unique en littérature. Son auteur prétendu est Siméon ben Jochai, célèbre rabbin du second siècle, mais le réel écrivain est probablement Moïse de Léon, juif espagnol qui vécut onze siècles après. Ce livre est une des plus intéressantes impostures littéraires. Il est un merveilleux mélange de bien et de mal. A quelque passage de religieuse imagination délicate succède un autre de grossière obscénité par l'image ou la suggestion; la véritable piété et le blasphème licencieux y sont étrangement mêlés (1).

Ce jugement est-il sans appel? La plus récente étude sur le Zohar, celle de S. Karppe, le confirme-t-elle? Examinons à nouveau le problème.

Tout d'abord, envisageant l'hypothèse de l'imposture, nous nous expliquons mal que les adversaires du Zohar finissent par avouer, tel S. Munk, que ce livre tout entier n'est pas une simple supèrcherie, ni une pure invention. Il paraît évident à cet orientaliste que le rédacteur s'est servi de documents anciens, et entre autres de certains Midraschim que nous ne possédons plus aujourd'hui (2). Ce témoignage est celui d'un critique ayant le plus longuement développé les caractères apocryphes du livre kabbalistique, et auxquels se réfèrent les notables de la science. Qu'importeraient dès lors — la conclusion ne serait-elle pas légitime? — les arguments plus ou moins nombreux, invoqués contre l'antiquité de l'œuvre, puisque partisans et adversaires savent qu'elle a été interpolée, et qu'on peut distinguer les interpolations! Les fragments retrouvés d'une statue remontant au siècle de Périclès sont confiés à des mains habiles pour la restaurer; la statue deviendra-t-elle l'œuvre de l'artiste qui en réunirait les morceaux épars? Il ne semble donc pas très décisif, à première vue, d'insister sur les raisons plus ou moins suspectes de modernité du Zohar, puis de glisser un aveu rapide sur l'antiquité des documents qui le composent et de repousser l'œuvre tout entière. Si l'on qua-

1. Schechter, *Studies in Judaism*, p. 18. Les deux panneaux du diptyque n'ont tout de même pas des mesures identiques.

2. *Mélanges*, p. 275. Ailleurs, Munk formule plus carrément que « l'on est à peu près d'accord sur l'origine récente du Zohar. » (*Bible*, éd. Cahen, t. II, p. 14).

lifie d'imposture une œuvre gênante, nous en convenons, il faudrait équilibrer les différentes parties de son raisonnement avec un scrupule raffiné.

Interrogeons d'autres hébraïsants. Schiller-Szinessy (1) admet que le noyau du Zohar appartient aux temps *mischniques*. « R. Siméon ben Jochaï, dit-il, en fut l'auteur dans le même sens que R. Jochanan fut l'auteur du Talmud palestinien, c'est-à-dire qu'il donna la première impulsion à la composition du livre. R. Moïse de Léon a été le premier non seulement à copier et à propager le Zohar en Europe, mais aussi à le défigurer par de fausses interpolations explicatives. » Cet érudit prétend qu'il fut commencé en Palestine au <sup>ii</sup>e ou de bonne heure au <sup>iii</sup>e siècle de l'ère chrétienne, et terminé au plus tard dans le <sup>vi</sup>e ou <sup>vii</sup>e siècle. Schiller-Szinessy estime enfin que Moïse de Léon est un « Kabbaliste inférieur ». Neubauer ne crut pas devoir laisser de telles assertions sans réponse. Nous aurons l'occasion de donner notre sentiment sur les objections de Neubauer.

Pour David Castelli, le Zohar appartient à la littérature traditionnelle, c'est-à-dire à cette littérature qui n'est pas le fait d'une seule personne, mais dont la formation, plus ou moins lente, est due à tout un peuple ou à toute une classe de personnes. Le Talmud et les divers commentaires sur le Pentateuque et autres parties de l'Ancien Testament, les *Midraschim*, le Zohar, constituent la Sagesse traditionnelle de l'Hébraïsme dans sa phase post-biblique. Bref, cet auteur note que, quoique la compilation de ce livre soit relativement récente et plusieurs passages modernes, l'esprit général oblige pourtant à le considérer comme traditionnel (2).

Le problème de l'âge du Zohar ne reposerait-il pas sur un malentendu ? Il est vrai que ce malentendu, nous le craignons, paraît soigneusement entretenu par la critique négative. Si les adversaires de cet ouvrage reconnaissent l'antiquité des documents qui le composent, ce jugement n'est-il pas conciliable, pour des juges sans passion, avec celui de ses partisans ?

1. *Encyclop. Britannica* : art. *Midraschim*.

2. Castelli, *Leggende talmudiche*. Pisa, 1869, p. 4.

Car prétendre, avec S. Karppe, que le Zohar n'est pas de la main de Siméon ben Jochai, est s'adonner au jeu puéril d'enfoncer les portes ouvertes. Les partisans du Zohar ne veulent autre chose, en rattachant son origine au célèbre Tanah, qu'affirmer ses liens avec la tradition de son école.

Signalons l'avis de Gaster. Le style du Zohar serait une forme particulière d'araméen, et ressemble beaucoup au Targum de Kohéleth. Ce fait postule contre une origine occidentale (1). Après de tels énoncés, comment ne pas sourire d'entendre déclarer (Bible, éd. Cahen, t. XI, p. 68) que le Zohar est dû à la réunion de Juifs christianisés qui chargèrent Moïse de Léon de publier leur œuvre ? Et la preuve ? Au souvenir des blasphèmes zohariques contre le Christianisme renouvelés du Talmud, et précisément en des endroits d'une date certainement récente (2), on soupçonnera l'imagination du critique un peu affolée, et en se rappelant que le Zohar formule l'incessante exaltation d'Israël à titre de peuple élu, qu'il contient la prophétie de son triomphe, l'on supposera son bon sens — ou sa loyauté — en péril.

La notoriété des savants que nous avons cités, la divergence des affirmations, l'indécision qui se joue à travers les énoncés de maints auteurs, engagent à ne pas accepter sans examen la déclaration suivant laquelle le Zohar est *incontestablement*, comme disent les Antikabbalistes, une œuvre moderne. Enfin, l'accent décisif d'un admirateur du Zohar, Benamozegh, est impressionnant. « Bacone diceva, s'écrit-il, poca filosofia fa l'uomo incredulo, molta lo fa religioso. Noi diremo, a nostra posta : poca critica fa credere apocrifo, falsato lo Zoar, molta critica lo chiarisce autentico (3). »

Le Zohar, observons-le, au cas d'imposture, serait une fraude incomparable. Ce livre, que ses adversaires, rationalistes on le

1. Gaster. *The origin of the Kabbalah*, p. 26. Ramsgate.

2. Dans le volume de notes qui accompagne la traduction de Jean de Pauly, il semble qu'on a voulu purifier le Zohar de cette tache. Zèle intempestif ! Comme nous le disons, ces blasphèmes sont identiques à ceux du Talmud. Ils prouveraient donc plutôt l'antiquité de Zohar. Se trouvant d'ailleurs dans un fragment apocryphe, ils prouvent irréfutablement que cet ouvrage a subi des altérations, et qu'elles sont rabbiniques.

3. Benamozegh, *Stor. degli Esseni*, 21 lez, p. 322.

sait, repoussent en affirmant ses tendances hétérodoxes, aurait précisément été accepté par le Judaïsme fidèle à l'orthodoxie. Le cas est peu banal ! On n'en trouverait pas de similaire dans toute l'histoire des religions. Il faut insister. Le Zohar, en effet, n'est pas une « tiare de Saitapharnès » qu'un antiquaire médiéval aurait imposé à de pauvres ignorants. Trop de raisons se seraient opposées à la réussite de l'aventure. Grætz et ses émules, les Munk, les Karpelès, les Schechter... supposent trop forte la naïveté de leurs coreligionnaires ancestraux. Ils détruiraient par là même les éloges incomparables que le Judaïsme a, de tout temps, décerné aux sommités rabbiniques. D'autre part, ils spéculent trop sur la crédulité de lecteurs peu initiés à la littérature juive. Un auteur, quel qu'il soit, aurait pu tromper les rabbins du Moyen Age jusqu'à leur passer pour une composition d'époque antérieure un labeur contemporain ! Et le style ? Car, enfin, ou le style du Zohar, en ses parties antiques, a la tonalité du vieil âge, ou, au contraire, il simule l'archaïsme. Dans le premier cas, l'œuvre était impossible ; dans le second, la fraude eût été immédiatement découverte. *A fortiori*, n'auraient-ils pas été mis en éveil par la multiplicité des styles que les hébraïsants dénoncent ? Karppe réplique : « Ne sait-on pas qu'au Moyen Age beaucoup de rabbins écrivaient cette langue (chaldéenne) aussi facilement que l'hébreu, et même plus facilement, soutenus qu'ils étaient par l'abondante terminologie talmudique. » En tout cas, Moïse de Léon, auquel la critique attribue le Zohar, écrivit en hébreu. A franchement parler, quel rabbin instruit actuel admettrait en son for intérieur qu'une foule d'autorités rabbiniques du temps jadis aurait favorablement reçu un ouvrage d'imitation à prétention historique ? W. Bacher prétend que l'araméen du Zohar est artificiel, mais qu'il témoigne d'une grande science philologique. L'artifice eut été bien vite découvert. De nos jours, un S. Klein se serait mépris après tant d'autres ? De tels faits commandent la réflexion. Niera-t-on la valeur scientifique de ce rabbin que S. Munk consultait, notamment sur des questions d'ordre philologique (1) ?

1. V. Maïmonide, *Guide des Égarés*, tr. Munk, t. III, p. 7. Relativement au

Si la philosophie d'Ibn Gebirol n'a exercé aucune influence sur la marche des idées juives (1), par contre la fortune du Zohar a été incomparable, plus encore que ne l'exprime Schechter. Ce ne sont pas seulement les Kabbalistes qui l'acceptèrent. C'est toute la Synagogue. On demande, nous le sentons, des aveux. Nul embarras. Il est, en vérité, écrit Julius H. Greenstone, merveilleux de voir avec quelle rapidité le Zohar acquit de l'autorité, non seulement chez les Kabbalistes, mais pour ainsi dire, dans tout Israël, et combien importante fut son influence sur la vie et les habitudes juives. En maintes communautés, l'étude du Talmud fut bientôt remplacée par celle du Zohar, car on le regardait comme une révélation directe de Dieu au Tannah Rabbi Siméon ben Jochai, en lui attribuant autant de sainteté qu'à la Bible. Actuellement certains Juifs croient que la lecture du Zohar, même sans en comprendre le contenu est suffisante pour purifier leurs âmes et les mener à l'union avec Dieu. Les coutumes et les cérémonies prescrites par le Zohar furent dans la suite incorporées dans le *Schulchan Aruch*, et sont aujourd'hui observées par beaucoup de Juifs, même par ceux qui ne croient plus au caractère divin du Zohar (2). Le Zohar est, en effet, cité cent trente-cinq fois dans ce *Schulchan Aruch*, code officiel de la jurisprudence juive. L'irritation des Antikabbalistes n'est préjudiciable qu'à eux-mêmes. Les dénégations fantaisistes de Grætz, celles de ses copistes, s'annihilent devant la réalité signalée par le témoignage précité et que corrobore Isaac Myer. « Le *Tour Orach*

style du Zohar, rappelons ce qu'en jugeait un hébraïsant de grande renommée : « Non valde novum, sed antiquum esse, et circa illa tempora, quibus attribuitur, conscriptum, arguit tum lingua et idiotismus : qui talis, qualis circa tempora Christi in usu, et quidem, quod probe notandum, ubique per tam vastum opus conformis et sibi similis, quem nullus Judæorum, inde à 500 et 600 et amplius annis, tam constanter fingere aut æmulari potuisset (*De punct. antiquit. et orig.* P. I, p. 71).

On concevra la difficulté d'obtenir l'unité d'opinion sur la langue du Zohar par la diversité des décisions formulées par les savants sur le style des Poèmes d'Orphée. Et les conséquences sont loin d'être les mêmes. Or, les uns (Huet) attribuent les Poèmes à des chrétiens postérieurs à l'époque d'Origène. Ruhnken y trouve des expressions homériques, d'autres (Schneider) constatent qu'ils sont écrits dans un jargon gréco-latin.

1. Cf. Grætz, *Les Juifs d'Espagne*, éd. fr., p. 160.

2. Greenstone, *The Messiah Idea in Jewish history*, p. 173.



*Hayim*, dit cet auteur en citant Kônitz, est le livre officiel de l'Israël orthodoxe et il décide d'après les doctrines du Zohar (1). « Un fait est encore très remarquable : un extrait du Zohar est inséré dans le livre de prières (*Berik schemeh*) qu'on récite dans la majorité des synagogues de rite allemand.

Que faut-il penser des adversaires du Zohar ? Quoi qu'il en soit, parmi les raisons que nous avons longuement développées de s'adonner à l'étude de la Kabbale, n'y aurait-il pas un motif original dans le fait unique, nous le répétons, si l'on admet le caractère apocryphe du Zohar, de suivre l'influence d'un livre hérétique sur la religion traditionnelle d'un peuple, qui se serait imposé à sa liturgie, à sa pensée mystique, à ses coutumes, et, pour comble, à ses décisions canoniques ? Les amateurs de la « science des religions » sont des enfants gâtés méprisant leur bonheur.

Mais le Zohar est-il vraiment apocryphe ? Les arguments contre son ancienneté, ne convient-il pas d'éprouver leur solidité ? On peut le faire avec d'autant plus de liberté que la Kabbale est indépendante du Zohar. Nous voulons dire : démontrerait-on que le Zohar est une production du Moyen Âge, la cause des Antikabbalistes n'en serait pas plus avancée. La Kabbale n'en serait pas moins ancienne, ni moins juive. La Cabbala, dit avec raison Benamozegh, esisteva prima di lui (Zohar) negli Emoraïm, Gheonim, Rabbanim, esisterà anche dopo di lui (2). On peut donc entamer la discussion avec bonne humeur.

## II

L'un des premiers partisans de la modernité du Zohar est Jean Morin (3). Dès la première moitié du xvii<sup>e</sup> siècle, écrit Munk, l'authenticité de ce livre fut gravement compro-

1. Is Myer, *Qabbalah*, p. 34.

2. Benamozegh, *Lettere*, p. 66.

3. J. Morin, *Exercitationes Biblicae* (1663).

mise par les observations de Jean Morin, et de nos jours l'opinion du célèbre Oratorien a été fortifiée par une foule d'observations qui avaient échappé à son érudition et à sa sagacité. » Voilà Morin bien vite élevé au rang des oracles ! Ce qui eût été autrement grave, c'est la répudiation du Zohar par la Synagogue. Eh ! donc, il aurait fallu attendre jusqu'au xvii<sup>e</sup> siècle et une plume chrétienne pour « compromettre » l'authenticité d'un livre qui avait les suffrages de l'opinion juive, les honneurs de la jurisprudence juive ? Les auteurs si empressés de reproduire le témoignage de Morin sur le Zohar ne se sont pas avisés de suivre leur choreute qui était également l'adversaire de l'antiquité de la Mischnah et du Talmud. Il prétendait que la Mischnah avait été *composée* au v<sup>e</sup> siècle !

Nous avons recueilli l'aveu de Greenstone. Joignons-y celui d'Is. Myer. « Le Zohar fut reçu, dit-il, à son apparition, comme la véritable exposition du Kabbalisme orthodoxe (1) », celui de la *Jewish Encyclopedia* qui déclare : « l'opinion générale se prononça en faveur de l'authenticité du Zohar ; cette opinion ne fut pas seulement celle des Kabbalistes auxquels ce livre ouvrait de nouvelles avenues sur le domaine du mysticisme, mais aussi d'éminents Talmudistes (2). » Ajoutons que les Rabbins restreignirent les études kabbalistiques, non parce qu'ils ne croyaient pas à ces doctrines, mais à cause de l'usage dangereux que l'on en faisait. Greenstone dit à ce sujet : « La plupart des Rabbins les plus éminents du xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècle croyaient fermement à la sainteté du Zohar et à l'infaillibilité de ses enseignements. Néanmoins en dépit de leur attachement aux enseignements mystiques de la Kabbale, ils ne pouvaient empêcher la réalisation du grave péril pour le Judaïsme que lui faisaient courir les imposteurs et les visionnaires fanatiques qui s'étaient réfugiés dans la forteresse du Zohar (3). »

Les boutades de Jean Morin étaient indifférentes aux Rabbins de son époque, au moins aussi indifférentes qu'aux gens épris

1. Is Myer, *Qabbalah*, p. 12.

2. T. XII, p. 690, c. 1.

3. Greenstone, *The Messiah Idea*, p. 229.

dé vérité les fables de Grætz sur les Evangiles (1). Elles ne « compromirent » pas le Zohar auprès de tous les érudits. Jean Meyer — qui nierait sa compétence d'hébraïsant ? — répliqua en quelques mots un peu durs, c'est possible, à l'Oratorien. « Hujus Viri opera et argumenta sunt curiosa, conclut-il, sed scatent innumeris erroribus et mendaciis (2). » Morin ne trouva bon accueil, plus tard, que chez Yabetz et encore partiellement, puis chez les Criticistes juifs-allemands. Il n'y avait plus qu'à vulgariser par tout l'univers. C'est ce que l'on fit. Ce Yabetz (nom anagrammatique de Rabbi Jacob ben Tsévi, de Emden) publia un ouvrage resté classique, le *Mitpahat Sepharim* (La couverture des livres) (Altona 1768), où il énumère les raisons de supposer certaines parties du Zohar modernes. Son ouvrage est le répertoire des objections contre les écrits zohariques. R. Moses ben R. Menahem Mendel Konitz réfuta Yabetz. Ce n'est pas l'habitude des Criticistes de peser le pour et le contre. Un exemple : « R. Siméon ben Yochaï, formule Strack, a longtemps été regardé comme l'auteur du Zohar, mais l'œuvre capitale de la Kabbale fut, en réalité, composée en Espagne par Moïse ben Schem Tob de Léon, dans la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle, comme cela a été prouvé spécialement par Jacob Emden dans le *Mitpahat Sepharim* (3). » Jacob Emden (Yabetz) suffit aux contradicteurs du Zohar. Malgré la réplique, ils rajeunissent l'objection qu'ils repassent de génération en génération. Ils lui distribuent enfin pompeusement le nom de « scientifique ». L'ombre est devenue lumière pour les milieux au courant des « derniers travaux de l'érudition moderne ».

Lorsque Munk estime qu'il faudra avouer que les arguments allégués contre l'antiquité de l'ensemble du Zohar sont au moins aussi forts que ceux qui ont été produits en faveur de cette antiquité », l'auteur vise les raisons de Franck. Passe qu'il les juge de même force que les raisons données par les

1. V. le jugement d'A. Réville (*Rev. de Théologie, de Strasbourg*, Paris, 1867) sur l'élucubration amère de Grætz, relative aux Evangiles, en appendice à *Sinai et Golgotha*.

2. J. Meyer, *De mysterio S. S. trinitatis*, 1712, p. 132.

3. Strack, *Einleitung in den Talmud*, p. 93, 1908.

Antikabbalistes! Mais avant que d'avouer, comme il le souhaite, nous goûterons cette manière de raisonnement qui consiste à reconnaître l'antiquité de fragments formant un ensemble qui est moderne (1). Il rappelle la boutade que l'on prête au négociant qui consentait à perdre sur chaque article pour rattraper son bénéfice sur le tout. En tout cas, la pensée du célèbre orientaliste est inexacte. Il ne tient compte ni du travail de Konitz, ni du travail de David Louriah, de Buchau. Il est malséant de les ignorer, lorsqu'on exalte si haut l'érudition de Jean Morin. Munk note triomphalement, d'après Luzzatto, que Yabetz comptait deux cent quatre-vingts passages comme nécessairement interpolés, si l'on veut voir dans le Zohar un livre composé à l'époque des Tanaïm et des Amoraïm. Introduire la statistique dans la critique littéraire n'est pas répréhensible; en chiffrant le nombre de passages auxquels l'observation ne s'applique pas, elle devient seulement de meilleur aloi. Pourtant la remarque susdite n'empêchait pas Yabetz de reconnaître l'antiquité du « noyau » zoharique. Il ne tirait donc point du fait des interpolations, la conséquence déduite par les rationalistes. De plus, si la question des interpolations était capitale, décisive, cela entraînerait à des résultats auxquels les adversaires du Zohar feraient mauvais accueil. Benamozegh dit, en effet : « Ma santo dio! Chi la pensato ne sostenuto che nello Zoar non vi siano interpolazioni ed anche grandi e copiose?... Non vi sono, secondo il Talmud interpolazioni anche nel Pentateuco (שמנה פסוקים) e nel Talmud, nella Misnà, nei Midracim, non vi sono continue e famose interpolazioni? Ma perché vuol avere due pesi e due misure quando si tratta dell' uno e dell' altro? ». C'est précisément à Luzzatto sous l'autorité duquel Munk se croit abrité, que réplique avec tant de bon sens Benamozegh (2).

Isaac Myer, dans sa *Qabbalah*, a longuement résumé la discussion entre Konitz et David Louriah. Son analyse persuade

1. Cf. *Supra*, p. 250 Nous prions de lire attentivement ces phrases d'un style particulier, où l'apparence d'une affirmation dogmatique couvre une contradiction nuancée, imperceptible à une lecture courante, que ce soit chez Grœtz, Munk, et tant d'auteurs de cette école. Il faut lire lentement.

2. Benamozegh, *Lettere dirette à S. D. Luzzatto*, p. 66. Livorno, 1890.

que les prétentions des partisans du Zohar ne sont pas aussi dénuées de fondement que ses adversaires l'assurent. Et l'on comprend un peu les vivacités de cet auteur à l'égard de Grætz lorsqu'il lui reproche de résoudre le problème de l'antiquité du Zohar « avec la plume d'un autocrate », d'exécuter Konitz « d'un trait de plume », de solliciter le texte de ses références, enfin de manifester un parti pris d'antagonisme envers la Kabbale, ce qui ne peut que vicier l'étude des questions scientifiques.

Les arguments de Jean Morin, auxquels répondit Lutkens (1) se rangent sous huit rubriques. Ils se sont développés jusqu'à remplir treize rubriques avec Ginsburg qui a ramassé les observations de Grætz, Beer, Jellinek, Geiger, Sachs, etc., et les a classées de telle façon que l'analyse de ses objections rend superflue toute enquête chez l'un ou l'autre adversaire du Zohar. Ils se répètent uniformément à peu de chose près. En réalité, en même temps que Jean Morin énumérait ses raisons contre l'antiquité du Zohar (1660), un rabbin, Léon de Modène (Jehudah Ari), publiait (1638), une vigoureuse critique à l'adresse des Kabbalistes, et consacrait une partie de son ouvrage — le *Lion rugissant* — à la démonstration de la modernité des livres classiques de la Kabbale. Adversaire violent de la doctrine ésotérique, Léon de Modène doutait que Dieu pardonnât jamais à ceux qui publiaient des livres sur cette matière. Il est assez étonnant de voir Munk appuyer son opinion sur celle de Morin plutôt que d'invoquer le réquisitoire de Léon de Modène. Ce qui intéresse pourtant, en premier lieu, c'est le sentiment juif sur une question juive, à la fois littéraire et religieuse.

Le rabbin de Venise composa son *Lion rugissant* en 1638 pour engager le médecin Joseph Chamitz à abandonner la Kabbale, à laquelle il avait été initié par le médecin Aaron Barachia de Modène. Il composa un commentaire sur le Zohar, complété par Moïse ben Mardochée Zacuto. Nous ignorons si l'adversaire acerbe de l'Hébraïsme ésotérique parvint à son but. La chose devait avoir sa difficulté, car Léon de Modène semble

1. Lutkens, *Lux in tenebris*, 1706.

avoir eu la douleur d'être entouré de Kabbalistes. Son gendre lui-même avait été initié à la tradition secrète par Menahem Azariah de Fano. Quoi qu'il en soit, ses plus fortes objections contre le Zohar se ramènent aux treize rubriques dressées par la critique contemporaine. Nous disons les plus fortes, car certaines objections sont puériles. Nous aurons l'occasion d'en traiter au sujet des origines de la Kabbale (1). La seule remarque que nous noterons immédiatement est que l'obstiné contradicteur du Zohar avait aussi quelques sévérités contre le Rabbanisme traditionnel. Il prétendait que le Talmud est en contradiction avec la Loi. Les Antikabbalistes qui s'appuient sur l'autorité de Léon de Modène ferment chastement les yeux à de tels propos.

Le chanoine Beelen, après avoir rappelé que Knorr de Rosenroth a répondu aux difficultés de Morin, insuffisamment, ajoute : « Mais ma pensée n'est pas de résoudre le problème, je le laisse à de plus savants que moi. J'avouerai cependant que mon opinion serait que certaines raisons de Morin ne sont pas assez probantes, d'autres s'expliqueraient vraisemblablement, si nous admettons que le Zohar fut interpolé. Quoi qu'il en soit, les arguments de Morin n'ébranlent pas Drach, *virum eruditissimum*, qui tient pour l'antiquité de l'ouvrage que les Juifs lui attribuent ordinairement (2). »

Rabbin converti, Drach est suspect à plusieurs. Ecartons ce témoignage (3). Notons cependant qu'il ne s'agit pas d'opinions religieuses, mais de jugements littéraires. Tous les Juifs-Christiens n'ont pas donné un même avis sur l'âge du Zohar. Si Ginsburg s'est totalement laissé gagner par la critique allemande, Etheridge soutient que les objections présentées « ne sont pas suffisamment graves pour qu'on s'y arrête ». Malgré la trop charitable bienveillance que marquait Etheridge à l'é-

1. Le *Lion rugissant* de Léon de Modène a été réfuté par Hayim Luzzatto. Le Dr Freyberg l'a réédité avec une introduction allemande et latine.

2. Beelen, *Chrestomat. rabbin et chald.*, vol. II, part. post. Notæ, p. 135. Louvain, 1841.

3. Nous nous réservons d'apprécier la valeur de cet ancien rabbin au chapitre où il sera question des rapports de la Kabbale et du Christianisme. Pour lui, le style du Zohar était une preuve de son antiquité.

gard de Franck, il était en mesure de juger les matières rabbiniques en connaissance de cause (1).

Nous retrouvons dans les dissentiments sur l'âge du Zohar des exemples de cette passion signalée dans notre chapitre préliminaire lorsque nous avons parlé de la diversité des opinions sur la Kabbale *in genere*, passion qui détermine des préjugés frauduleusement introduits sur le terrain scientifique. N'est-ce pas, en effet, une tromperie des critiques, de se scandaliser à propos des éloges décernés par le Zohar à Siméon ben Jochai, des exaltations qu'il manifeste lui-même à son sujet ? (1<sup>re</sup> objection). — Sans doute, le Zohar appelle Siméon ben Jochai la *Lumière sacrée*, et le grandit au-dessus de Moïse « le Fidèle Berger ». « Je jure par le ciel sacré et la terre sacrée, dit-il, que je vois maintenant ce que nul homme n'a vu depuis que Moïse est monté pour la seconde fois sur le Mont Sinaï, car je vois ma face (2) brillante comme la lumière du soleil lorsqu'il descend comme un baume sur le monde, car il est écrit, etc. Voyez en outre, je sais que ma face est brillante, et Moïse ne le savait pas; car il est écrit, etc. » (Z., III, 132 b.) Il est vrai aussi que les disciples de R. Siméon déifient leur maître, affirmant que le verset : « tous les mâles apparaîtront devant Dieu » (Ex. XXIII, 17) se rapporte à lui qui est le Seigneur et devant qui tous les hommes doivent paraître. (Z., II, 38 a.)

L'indignation des adversaires du Zohar semble pourtant déplacée, surtout lorsqu'elle vient des apologistes du Talmud. La désignation de Siméon ben Jochai comme « pené ha-adon Jehovah » ne paraît pas blasphématoire à Konitz qui l'explique par le « visage de l'homme que Dieu a choisi » et qui devient ainsi « Seigneur » (Adon). Il assimile cette expression à celle de « montagne de Jehovah », de « Messie de Jehovah ». Cette réponse n'est pas sans convenance. Les hébraïsants en goûteront probablement le sel. Relativement à la glorification de

1. *Jerusalem and Tiberias : Sora and Cordova*. Londres, 1853, p. 314.

2. **אֵפָא** porte le texte. J. de Pauly commet une inadvertance, selon nous, en traduisant : je viens de voir le visage de l'Ancien des Temps... Du reste l'*Iddra rabbah* chez de Pauly est plutôt une adaptation souvent trop large qu'une traduction.

R. Siméon comparé à Moïse, Kônitz rappelle la place tenue par ce Maître auprès de ces collègues : « Nos Rabbins des deux Talmuds, dit-il, ont mis Rabbi Siméon ben Jochai au-dessus des plus savants hommes, ils ont loué son caractère et ses dons merveilleux en termes extraordinaires, vénéré comme ils l'ont fait des patriarches Moïse et Aaron, mis sur un piédestal avec les prophètes et l'ont exalté au-dessus des Maîtres de la Grande Assemblée, parlant de lui en termes encore plus marqués de respect que le Zohar. » Quant à l'expression de « Lumière sacrée », n'appartient-elle pas à la phraséologie orientale ? Elle désigne l'homme éminent d'une époque.

À vouloir s'indigner, il le faudrait faire tout le temps pour être équitable. R. Joschoua ben Hanania est nommé dans le Talmud la « Lumière du monde », R. Juda est surnommé le « Saint », un autre rabbin « Sinaï », un autre le « maître des merveilles », etc. Le Zohar exagère, répliqueront ses adversaires. Il dit : « C'est ce Rabbi Siméon, fils de Jochai, à la parole duquel, lorsqu'il commence à se consacrer à l'étude de la Loi, tous les trônes, tous les cieus, toutes les armées célestes et tous les anges qui louent leur maître prêtent l'oreille. Tous gardent le silence; et on n'entend pas le moindre bruit dans les cieus, quand R. Siméon parle. Et quand R. Siméon cesse d'étudier, une partie des anges entonne des hymnes, une autre partie se réjouit en louant le maître; un bruit se répand alors dans les cieus; car tous les anges se prosternent devant leur maître; les odeurs et les parfums montent jusqu'auprès de l'Ancien des Temps. Et tout cela est provoqué par la parole de R. Siméon. » (Z., II, 14*b*.) Mais n'est-ce pas là une description classique lorsqu'il s'agit des docteurs méditant sur la « Merkabah », c'est-à-dire sur la philosophie transcendante ? Lorsque le Talmud l'applique, du plus au moins, à Rabbi Jochanan ben Zaccai surnommé le « Marteau puissant », les Antikabbalistes n'ont pas coutume de s'ameuter. Le scandale qu'ils imaginent à propos de R. Siméon ben Jochai se réduit à peu de chose.

Karpe prétend que Siméon ben Jochai est un « talmudiste comme les autres ». Cela ne paraît pas tellement sûr. Déjà le



Talmud dit à son sujet : « R. Hizkia dit que pendant toute la vie de R. Siméon ben Jochaï, on n'a pas vu d'arc en ciel (à cause de ses vertus qui, seules, eussent préservé le monde d'un nouveau déluge). Le même raconte que le pouvoir surnaturel de ce pieux rabbin était tel que, s'il exprimait le désir de voir une vallée se remplir de pièces d'or, cela avait lieu. » D'après ce texte talmudique (*Berach.*, c. IX, p. 164, tr. Schwab), et si le rabbin Siméon est un docteur comme les autres, avouons que le temps où il vivait ne devait pas être monotone ! En tout cas, la physionomie de R. Siméon, soit dans le Talmud, soit dans le Zohar, est identique (1).

Mais, pour d'autres raisons encore, nous ne sommes nullement porté à admettre que R. Siméon ne fût pas d'un caractère extraordinaire. Celui auquel s'adresse le titre de « Prince de la Mystique juive » est le chef incontestable d'une tradition, d'une dévotion, d'un culte, qui réunit de nos jours de nombreux fidèles. Le 33<sup>e</sup> jour de l'*Omer* (période de l'année religieuse qui s'étend sur 49 jours) n'est-il pas jour de fête en un temps de tristesse pour rappeler la mort sainte de Siméon, le fils de Jochaï ? Les Juifs actuels d'Orient ne prononcent-ils pas des prières qui ont la glorification de ce Maître en Israël pour objet ? Le rabbin Emmanuel Weill note à cette occasion : « Et pourquoi, demandera-t-on ici, le jour de la mort d'un des plus illustres rabbins est-il célébré à l'égal d'un jour de fête ? Un passage fort curieux du Talmud, *Souccah* (45 c), nous l'apprendra peut-être. L'on y rapporte différents propos de R. Siméon ben Jochaï. Celui-ci entre autres : « Je me sens capable, dit-il, d'assumer les responsabilités morales du monde entier », voulant dire par là qu'il se croyait en possession de mérites suffisants pour racheter à lui seul les péchés de l'humanité entière depuis sa naissance, à lui R. Siméon, jusqu'à sa mort. Et puis cet autre propos encore : « J'ai entrevu les élus (admis en la présence de la Divinité) et ils sont en petit nombre. S'ils sont mille,

1. Siméon ben Jochaï était un thaumaturge réputé d'après la légende talmudique, il guérit la fille de Marc-Aurèle. Jost signale que, d'après les sources chrétiennes, les miracles attribués à ben Jochaï furent accomplis par Papias, évêque d'Hiérapolis (*Gesch. des Judenthums*, t. II, p. 93).

moi et mon fils, nous en sommes; s'ils sont deux, ce seraient moi et mon fils. » Propos surprenants dans la bouche d'un rabbi Siméon ben Jochaï, dénotant de sa part une immodestie qui jure plutôt avec l'humilité reconnue des hommes pieux en Israël. Mais l'immodestie disparaît et ne doit pas entrer en ligne de compte, quand il s'agit de donner à tous un exemple de dévouement allant jusqu'au sacrifice de soi-même pour, moyennant un sacrifice, décharger le monde de ses péchés. C'était l'intention de R. Siméon ben Jochaï (1). »

Si l'on justifie les hyperboles de langage concernant le Siméon ben Jochaï du Talmud, on ne voudra pas faire tort au Siméon ben Jochaï du Zohar; à la piété en Israël s'ajoutera la logique en Israël.

Ce Rabbin n'est tout de même pas un « talmudiste comme les autres ». C'est ainsi qu'il n'est pas comme Hillel qui, d'après la remarque classique, se distingue par le fait que l'on ne cite aucun acte miraculeux (thaumaturgique) dans sa vie. Mais un nombre considérable d'Israélites de Palestine, de Syrie, de Perse, d'Afrique et d'autres contrées ne viennent-ils pas se réunir près de Safed en Galilée, à Méronia, au tombeau de R. Siméon ben Jochaï. Ils y accomplissent, à date fixe, la cérémonie — il s'agit de l'anniversaire de sa mort — appelée : « Hilloula di Ribbi Schim'on » (Fête du mariage de Ribbi Siméon). Cette expression est talmudique. Elle est habituelle chez les pèlerins qui disent qu'à la mort de ce docteur « les cieux entrèrent en jubilation ». Assurément nous ne décrirons pas la fête; elle offre certaines particularités choquantes. Loin d'être moderne, la tradition kabbalistique s'est, au cours des âges, abâtardie, souillée, et nous nous sommes réservé de faire plus longuement quelque allusion à ses manifestations, corrompues. Il n'est ici question que de réfuter une affirmation démentie par les faits. Et l'on jugera mieux encore au chapitre intitulé : « le mystère messianique dans l'école de R. Siméon ben Jochaï », où nous complétons le portrait de ce docteur, des réserves à faire aux affirmations des contradicteurs de la Kab-

1. Cf. *Univers israélite*, 26 mai 1916.

bale. Pour Léon de Modène également, R. Siméon était un rabbin que rien ne distingue des autres Tannaïm. Beaucoup de *Dinim* (décisions) seraient illégales et ne peuvent être de ce tannah. L'auteur du Zohar serait un talmudiste peu versé dans les *Dinim*. Nous connaissons pourtant l'influence du Zohar sur la jurisprudence juive. Il y a des mystères de contradiction, moins profonds sans doute, que ceux de la Kabbale. Le parti pris suffit à les expliquer. Passons à la deuxième objection (1).

La question des points-voyelles et de leur explication mystique (Z., I, 16 *b*; 14 *b*; II, 16 *a*; III, 65 *a*) offre à première vue une certaine difficulté. Les adversaires du Zohar prétendent que les points-voyelles furent inventés par Rabbi Mocha de Palestine en 570 de l'ère chrétienne, pour faciliter la lecture de l'Écriture sainte aux élèves.

Alors donc, jusqu'aux jours du bienfaisant R. Mocha, les élèves apprenaient à lire sans points, et soudain la nécessité s'imposa, sur le tard, d'accompagner le texte de petits signes pour la leçon du *ba*, *be*, *bi*, *bo*, *bu*? Bizarre! Rendons-nous à l'évidence. C'est le motif donné par le document trouvé dans une ancienne synagogue par le Karaïte Firkovitz du Daghestan, dont parle Moïse Schwab qui attribue également « l'invention ou l'introduction » des points-voyelles tibériens à Mocha, mais en reculant la date jusqu'en 780-800 (2).

Jusqu'au xvi<sup>e</sup> siècle, l'antiquité des points-voyelles était chez les Juifs universellement reconnue. Le paradoxe d'Elias Levita, affirmant leur nouveauté, fit scandale. Nul de ses coreligionnaires ne partagea son opinion. Dans la suite, la faveur vint à ce grammairien, totale. Bientôt, avec Mathias Flacius, le problème devint confessionnel. Il fut la cause d'une polémique célèbre entre Cappelle et les Buxtorf. Les arguments de Buxtorf restent puissants, en dépit de la contradiction et de la mode définitivement suivie. Nous renvoyons aux ouvrages des savants

1. Cf. plus loin ce que nous disons à propos des contradictions relatives aux *Dinim*.

2. Cf. *la Vérité israélite* (1861), t. III, p. 320. Pour l'opinion traditionnelle favorable à l'antiquité des points-voyelles, voir notamment Jehouda Hallévi, *Cuzari*, p. III, 198 et sq. (Ed. Buxtorf.)

polémistes du <sup>xvii</sup>e siècle, ne pouvant songer à exposer les arguments de leurs thèses. Il y a toutefois une déclaration d'Elias Lévi qui est à reproduire. Elle permettra d'apprécier la valeur de cet homme médiocre sur lequel s'appuie la corporation des savants. « Si quelqu'un, par des preuves plus fortes, me prouve plus clairement que mon opinion (de la modernité des points-voyelles) est contraire à celle de nos Maîtres, de mémoire bénie, et à celle de la vérité de la Kabbale, qui est dans le livre du Zohar, mon opinion s'effacerait devant la sienne! »

Dans ses objections contre les Chrétiens, Kimhi, à propos du Psaume CX (1) déclare que les Chrétiens rapportent ce Psaume à Jésus et disent qu'au premier verset il s'agit du Père et du Fils : c'est parce qu'ils lisent, *n'oum YHVH l'Adonai b'gametz ha-noun* (avec un gamets sous le *noun* de l'Adonai). Ils commettent une autre erreur en lisant *imeka n' daboith* avec un *hiriq* au lieu de *ameka*... C'est une lecture inexacte et Jérôme leur interprète s'est trompé. On doit lire *l'Adonai* avec un *hiriq* sous le *noun*, et il s'agit de David. Comment peuvent-ils s'en tenir à l'erreur d'un seul contre un grand nombre ? Car de l'Orient au Couchant l'on voit dans les livres (c'est-à-dire les manuscrits) *hiriq* sous le nom de *l'Adoni* et un *patah* sous le *ayn* de עֲדֹנִי.

Comment tenir ce langage si les points-voyelles avaient été ignorés ? Comment en appeler à la lecture ponctuée des livres s'ils n'avaient pas de points. Ce commentaire est d'autant plus curieux qu'il émane d'un grammairien qui porta à dix le nombre des points-voyelles ; fait qui permet de supposer que la grammaire a subi des changements.

Mais on invoque le silence du Talmud. L'argument à *silentio* est un procédé de polémique qui ne frappe plus que les esprits faibles. Flavius Josèphe ne parle pas d'Abba Zikra qui fut pourtant le chef des Zélotes contre les Romains. Cet historien ne parle pas de Johanan ben Zaccai, homme très considérable de son temps. Il ne parle pas davantage de Hillel ni de Scham-

1. Il s'agit de l'un des passages les plus controversés entre Juifs et Chrétiens.

maï. Il parle de St. Jean Baptiste et reste muet sur son annonce messianique. Philon ne mentionne pas une fois les Pharisiens, ni le *Cantique des Cantiques*, ni Ezéchiel. On éprouverait quelque peine à écrire, d'après le Talmud, l'histoire d'un événement qui a une certaine importance dans l'évolution du Judaïsme : la destruction du Temple. Elias Lévitā ne fait aucune mention du Targum sur la Loi de Jonathan ben Uziel... Invoquez, après tous ces faits, l'argument du silence ! Cependant, un auteur sur le travail duquel nous appelons l'attention, Fourmont l'ainé, s'exprime avec raison sur l'omission invoquée du Talmud à propos des points-voyelles. « Soutenir, dit-il, que si du temps du Talmud on avait eu l'usage de la ponctuation, les Talmudistes en auraient fait quelque chapitre, c'est prétendre que le Code et les Pandectes ont dû enseigner la grammaire (1). »

Ce savant a précisément découvert un document sur lequel les critiques ont hermétiquement fermé les yeux. Il contient une assertion qui mérite l'examen et non le mépris habituel pour les documents gênants. Qu'on lise la *Dissertation critique sur l'époque de la Ponctuation hébraïque, de la Massore, telle qu'elle est aujourd'hui, dont l'auteur jusqu'ici inconnu est désigné par un manuscrit de la Bibliothèque du Roi* (2). Ce manuscrit est une Bible hébraïque avec la Massore. On y voit un précieux passage resté, à l'étonnement de Fourmont, inaperçu.

En voici la traduction, telle que la donne exactement Fourmont l'ainé : « Cette massore (ou tradition sur la manière d'apposer les voyelles) nous a été laissée par Douza fils d'Eléazar, fils de R. Aphsi, qui l'avait de R. Jehuda le Babylonien, qui la tenait de R. Siméon son père, et Siméon son père la tenait de R. Ada, et Ada dans ces temps-là a été un homme illustre *Bemiquera* (dans la connaissance de la lettre de l'Ecriture) et il avait lui-même (cette massore ou ponctua-

1. « La critique a les plus étranges caprices : un jour, elle rejette un document à cause de ce qu'il dit, un autre jour, à cause de ce qu'il ne dit pas. » On ne lirait pas sans profit l'ouvrage — notamment l'introduction — d'où cette réflexion est extraite : *La tradition apostolique* par Louis Choisy, pasteur de l'Eglise de Genève, 1873.

2. *Mémoires de littérature de l'Académie des Inscript. et Belles-Lettres*, t. XX, 1743, p. 222.

tion du texte) de R. *Hammenounah* qui la produisit à *Nehardea*. Au reste, R. *Hammenounah* et R. *Ada* l'avaient l'un et l'autre de R. *Menaqquai* (qui en est l'auteur). R. *Menaqquai*, originaire de la Palestine, en avait été emmené par *Dosès* dans le dessein de lui ôter l'occasion d'étendre dans son pays la Science de la Loi. C'a donc été eux (R. *Hammenounah* et R. *Ada*) qui ont ponctué la Loi, les Prophètes et les Hagiographes, c'est-à-dire les vingt-quatre lettres canoniques; ils l'ont fait avec toute l'exactitude grammaticale possible (*Diq-douq*) et ils ne s'y sont point écartés de la tradition; le nombre de versets de tout le texte est de 2.477 ni plus ni moins. »

Fourmont commente ces lignes; il en déduit justement que la ponctuation du texte hébreu remonterait déjà au milieu du III<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne. Ce document rend légitime la conclusion que nous émellions précédemment : la question de l'origine des points-voyelles n'est pas forcément résolue en faveur des savants qui en modernisent l'invention. En effet, ce texte recule de quelques siècles leurs conclusions; et la suspicion que l'on en tire contre le *Zohar*, du fait qu'ils sont cités, ne paraît pas établie. Le Talmud n'est certainement pas une composition du Moyen Age, et pourtant on lit ces mots :

Les enfants de Juda ont cultivé leur langue et ont mis des signes (de prononciation) (סִימָנִים), ils ont conservé leur Loi. Les Galiléens n'ont pas cultivé leur langue et n'ont pas mis de signes (de prononciation), ils n'ont pas conservé leur Loi. (*Nedarim*, f. 53.) Le Talmud ne serait-il pas aussi muet qu'on l'affirme? Livrons enfin aux méditations des contradicteurs du *Zohar* cette modeste remarque. Nous avons dit que D. Kimchi avait porté à dix le nombre des points-voyelles. Or, le *Zohar* ne parle nullement de ces nouveaux signes. Rappelons les dates de naissance et de mort, de Kimchi : 1160-1232, et de Moïse de Léon : 1250-1305.

La III<sup>e</sup> objection porte sur ce fait que dans un passage du recueil zoharique, sur deux lignes, il y en a une qui serait un vers d'Ibn Gebirol et en hébreu; les adversaires prétendent alors que l'auteur, écrivant en chaldéen, a oublié son rôle à

tel point qu'il copie littéralement en hébreu un vers de Gebirol (1).

L'observation est futile. Ce serait plus grave si le faussaire avait oublié son rôle le temps nécessaire à reproduire au moins une phrase d'un ouvrage de ce philosophe, au lieu de quatre mots exactement (Adon âleêm mahschiq meoreêm) (2). Que les critiques cherchent des citations de Gebirol dans les textes zohariques réputés authentiques! On peut aisément leur abandonner quatre mots superflus. Nous nous les imaginions plus exigeants. Il resterait à prouver au surplus quelle est la copie et quel est l'original, écrit Benamozegh moins bien inspiré lorsqu'il affirme l'identité de la philosophie Gebirolienne et de la doctrine kabbalistique. Mais le rabbin de Livourne est plus avisé de conclure, comme le fera également Is. Meyer, que les quelques mots du Rayah Mehemnah rappelant ceux du poème de Gebirol (le *Kether Malkouth*) sont une interpolation. « Rivedendo la frase del *Chester Malhut* nello Zoar, dit-il, mi accorgo che è proprio una ridondanza e un superfetazione assoluta; e che il senso non solo è indipendente da quella frase, ma non procede libero e naturale se non togliendola di mezzo. Osservi con occhio spregiudicato e lo vedrà chiaramente. E una frase appiccata senza ligame naturale al contesto (3). » Le fragment du Rayah Mehemnah, où se lisent les quatre mots en hébreu, n'a aucun rapport, ni de près ni de loin, avec le poème de Gebirol. Etant donné l'imperfection, avec laquelle nous est parvenu le texte zoharique, où se trouvent des passages du xiv<sup>e</sup>, du xv<sup>e</sup> siècle; on supposerait que les adversaires du Zohar n'ont pas de graves arguments à faire valoir contre son antiquité, étant donné la futilité de ceux qu'ils présentent.

La IV<sup>e</sup> objection est encore moins sérieuse. L'on serait tenté de conclure à l'incompétence radicale de ses partisans. Il s'agit de la *Mezuza* où l'on substitue aux mots יהוה אלהינו

1. Munck, *Mélanges*, p. 290.

2. Nous n'avons point retrouvé ce passage dans la traduction française de J. de Pauly qui écourte beaucoup en cet endroit.

3. *Lettere dirette*, p. 101.

**יהוה**, les mots **ביוז במורכס ביוז**, en changeant toute lettre par celle qui la précède dans l'ordre alphabétique. C'est le procédé de la themoura (permutation) nommé : *abgad*. Le *beth* remplace l'*aleph*, le *daleth* remplace le *guimel*, et ainsi de suite. Ainsi, en mettant *caph* pour *yod*, *vav* pour *hé*, *zaïn* pour *vav* et encore *vav* pour *hé*, on obtient **ביוז**. De même pour **אלהינו** on obtient **במורכס**. Or il arrive que la valeur numérale de **ביוז** égale 39, identique à celle de **יהוה אחד** (Jehovah est Un). Les critiques déclarent que ce procédé fut introduit au <sup>xiii</sup>e siècle de France en Espagne. — Par qui ? Quelle preuve donnent-ils de leur affirmation ? Ne nous laissons pas de répondre qu'il n'y a aucun procédé kabbalistique dont le Talmud ne fasse au moins mention. Quant à celui qui est en cause ici, l'*abgad*, l'Ancien Testament en prouve l'ancienneté. L'on est quelquefois poussé à se demander si l'ignorance est l'origine de certaines objections.

Considérant une chose admise, incontestable, « scientifique », pour tout dire avec emphase, que le Zohar est l'œuvre d'un faussaire, ses antagonistes prennent le ton moqueur. Ils plaisantent un imposteur qui n'a point su cacher les indices d'une supercherie. Enfin le Zohar, écrivent-ils au sujet de la V<sup>e</sup> objection, trahit naïvement son origine espagnole en jouant sur le mot *esnoga*, corrompu de *synagoga*, et que les Juifs d'origine portugaise ou espagnole, emploient encore aujourd'hui pour désigner la synagogue : l'auteur du Zohar, ne se rendant pas compte de l'étymologie du mot *esnoga*, ou voulant simplement faire un jeu de mots, y voit une composition de deux mots hébreux *êsch nogah* (feu éclatant) : « La majesté divine, dit-il, a un éclat (*nogah*), l'éclat appartient au feu (*êsch*) ; c'est pourquoi on appelle la synagogue *esch-nogah*. » Ailleurs il emploie le mot espagnol *guardian* (gardien) (1). »

L'ironie est malséante. D'abord, le texte porte effectivement *Qardiné nimousin*, les gardiens des lois. C'est d'un hispanisme moins impressionnant que *guardian* ! Puis les doctes hébraïsants, adversaires du Zohar, en cherchant un peu, ne

1. Munk, *Mélanges*, p. 282. Cf. Ginsburg, *The Kabbalah*, p. 169.



trouveraient-ils pas déjà cette expression en quelques *Rabboti* d'une époque antérieure à toute influence espagnole possible ? La peine ne sera pas grande à la trouver, dans le *Schemoth* ou le *Waykra rabba* par exemple.

Quant à *Eschnoga*, les Antikabbalistes ont pu ne pas se rendre compte de ce que voulait signifier la phrase du recueil zoharique, mais son auteur n'ignorait pas son but. *Esch-noga* est un jeu d'esprit, comme en ont produit les Rabbins, depuis qu'il y a des Rabbins, à propos de mots « Schekintah » et « Knischtah ». (Ces deux mots se composent des mêmes lettres.) Le texte dit : « La Schekintah est une lumière (nogâ), la lumière (nogâ) est un feu (êsch). De là vient qu'on nomme la Knischtah, c'est-à-dire la maison de prières, « êsch-nogâ » (lumière étincelante). Cela n'a rien à voir avec une étymologie dérivée du portugais (*sinagoga*). Du reste, pourquoi supposer une relation étymologique avec le portugais plutôt qu'avec le latin *synagoga* ou avec le grec *sunagôgè* ? Enfin des critiques animés du scrupule de la sincérité préviendraient que ce passage se trouve non dans le Zohar, mais dans le Rayah Mehemnah — la chose a son importance — ; puis, il n'y aurait aucun inconvénient à ce que ces mêmes savants exercent leurs talents de philologues par l'analyse de toute la section où se trouverait la preuve « naïve » de la modernité du Zohar, en signalant que tel fragment date du XIII<sup>e</sup> siècle, tel autre du XIV<sup>e</sup>. Cela dérangerait leur thèse attribuant à Moïse de Léon la paternité de ce recueil, mais leur œuvre critique serait cette fois de qualité « scientifique ».

Nous arrivons à la fameuse question des anachronismes. VI<sup>e</sup>, VII<sup>e</sup> et VIII<sup>e</sup> objections. Le Zohar (II, 22a) parlerait des Croisades, de la prise de Jérusalem par les Croisés et de sa reprise par les Musulmans. À l'appui de cette découverte, voici la traduction que donne Ginsburg : « Malheur au temps où Ismaël vint au monde et reçut le signe de la circoncision ! Que fit le Saint, béni soit son Nom ? Il exclut les descendants d'Ismaël, c'est-à-dire les Mahométans, de l'assemblée des cieux, mais il leur donna une part ici-bas sur la Terre Sainte, à cause du signe de l'alliance qu'ils avaient. Les Mahométans sont,

dès lors, destinés à gouverner pour un temps la Terre Sainte; et ils empêcheront les Israélites d'y retourner, jusqu'à ce que le mérite des Mahométans soit épuisé. A ce moment les descendants d'Ismaël seront cause de terribles guerres dans le monde, et les enfants d'Edom, c'est-à-dire les Chrétiens, se réuniront contre eux et leur feront la guerre, tant sur mer que sur terre, et dans le voisinage de Jérusalem, et la victoire sera tantôt d'un côté, tantôt de l'autre, mais la Terre Sainte ne restera pas dans les mains des Chrétiens. »

L'on nous permettra, malgré sa longueur, de reproduire tout le passage zoharique d'où ces quelques lignes sont extraites, mais corrompues par une légère adjonction, imperceptible au lecteur distrait.

« Rabbi Jossé et Rabbi Hiyà se trouvaient une fois en voyage. Rabbi Yossé dit à Rabbi Hiyà : — Pourquoi gardes-tu le silence, alors que rien n'est si propice aux voyages que l'étude de la Loi ? Rabbi Hiyà gémit, se mit à pleurer, et commença : — Il est écrit : « Et Saraï était stérile; elle n'avait point d'enfant. » Malheur à cette heure où Agar enfanta Ismaël ! — Rabbi Yossé lui dit : Cependant Sara aussi a eu plus tard un fils issu de la race sacrée ! — Rabbi Hiyà lui répondit : Tu vois la chose d'une certaine façon; mais moi je l'envisage dans un autre ordre d'idées. Si je pleure, c'est que je me souviens de la parole que j'ai entendue de la bouche de Rabbi Siméon : Malheur à ce jour où naquit Ismaël; car c'est précisément parce que Sara tardait d'enfanter qu'elle dit à son mari : « Prends ma servante, etc... » C'était cette circonstance qui a été cause qu'Agar hérita de la part de Sara sa maîtresse et eût un fils d'Abraham. Abraham a dit : « Fais-moi la grâce qu'Ismaël vive. » Bien que le Saint, béni soit-il, lui eût annoncé la naissance d'Isaac, Abraham s'était déjà attaché dans l'intervalle à Ismaël et ne cessait de prier pour lui, jusqu'à ce que le Saint, béni soit-il, lui promit : « J'ai exaucé ta prière concernant Ismaël. » Ensuite Ismaël fut circoncis et entra ainsi dans l'Alliance sacrée avant la venue d'Isaac au monde. Remarquez en outre que le chef céleste des enfants d'Ismaël se tint pendant quatre cents ans devant le Saint, béni soit-il, plaidant la cause de ses pro-

tégés. Il dit à Dieu : Est-ce que celui qui se circoncit a une part dans ton nom ? Dieu lui répondit : Oui. Or, répliqua le chef céleste : Puisqu'Ismaël se circoncit, pourquoi n'a-t-il pas eu une part égale avec Isaac ? Dieu lui répondit : Parce que le dernier se circoncit d'après les prescriptions requises, alors que le premier n'en fait pas autant. En outre les Israélites s'attachent à moi de manière convenable le huitième jour de leur naissance, alors que les enfants d'Ismaël ne se circoncient pas longtemps après. Le chef céleste répondit à Dieu : Malgré tout cela, Ismaël qui se circoncit ne mérite-t-il pas pour cela une bonne récompense ? Aussi, *malheur à ce jour où Ismaël vint au monde où il se circoncit. Que fit le Saint, béni soit-il ? Il exclut Ismaël de la part d'en haut et lui donnant en récompense pour sa circoncision la domination ici-bas sur la Terre sainte. Car le jour arrivera où les enfants d'Ismaël domineront longtemps sur la terre sainte, lorsque celle-ci sera vide de tout, de même que la circoncision des enfants d'Ismaël est vide et imparfaite. Leur domination sera de longue durée et empêchera les Israélites de retourner dans leur pays, jusqu'au jour où le mérite des enfants d'Ismaël sera épuisé. Les enfants d'Israël feront de grandes guerres dans le monde. Les enfants d'Édom se liguèrent contre eux et leur livreront bataille, l'une sur mer, l'autre sur terre, et une près de Jerusalem. Ceux-ci remporteront la victoire sur ceux-là, et la Terre sainte ne tombera pas entre les mains des fils d'Édom.* En ce moment un peuple de l'extrémité de la terre se lèvera contre Rome la coupable (Romé hayâba) et la combattra pendant trois mois. De nombreux peuples s'assembleront dans Rome ; mais ils tomberont entre les fils d'Édom, qui accourront de toutes les extrémités du monde. C'est alors que le Saint, béni soit-il, interviendra lui-même, ainsi qu'il est écrit : « ... car le Seigneur s'est préparé lui-même un sacrifice dans Bolsra ; et il fera un grand carnage dans la terre d'Édom. » Et ailleurs l'Écriture dit : « ... Pour tenir les extrémités de la terre et l'ébranler afin d'en secouer et rejeter les impies. » C'est alors que les enfants d'Ismaël seront chassés de la Terre sainte ; et la force de leur chef céleste sera brisée. Aucun chef céleste des peuples du

monde ne conservera plus sa force, qui sera conservée à Israël seul. » (Zohar, II, 32a.)

Nous avons inséré en italique les quelques lignes citées par les contradicteurs du Zohar. En comparant les deux traductions, on observera que dans la première on ajoute au texte après « fils d'Ismaël » les mots : « c'est-à-dire les Mahométans ». De quel droit ? Il s'agit précisément de prouver que le Zohar parle des Mahométans. Cette manière de traduire simplifie évidemment le problème. D'autre part lorsqu'il est question d'événements modernes, présentés par supercherie sous un jour prophétique, ne serait-il pas nécessaire que le récit des événements ait avec l'histoire une parfaite et entière corrélation ? Le texte du Zohar dit que le chef céleste des Ismaélites s'est tenu pendant 400 ans devant Dieu, plaidant la cause de ses protégés. La conquête de Jérusalem par le calife Omar est de 637 de l'ère chrétienne. Comment les adversaires du Zohar accordent-ils l'énoncé zoharique avec le fait historique ? Les contradicteurs négligent aussi de relever à quel fait connu de la période des Croisades correspond la fin de la description précitée : le combat des trois mois contre Rome, les nombreux peuples rassemblés dans Rome, le grand carnage dans le monde chrétien, enfin le triomphe d'Israël sur la Palestine.

Karpe cite bien les lignes finales du passage zoharique. La description d'une action guerrière contre Rome ne le gêne pas plus que ses maîtres pour voir quand même une allusion aux Croisades en Palestine.

En réalité, le fragment suspect de modernité appartient à la donnée classique de la littérature apocalyptique chez les Juifs, savoir : la croyance générale à la destruction de Rome et au rétablissement de Sion. Les adversaires du Zohar, initiés à la science rabbinique, auraient pu être plus intéressants, plus confidentiels, sur ce thème inséré dans le recueil zoharique, s'ils avaient consenti à rompre un mutisme que nulle prescription de discipline kabbalistique ne leur impose. La description se rattache à celle d'Isaïe (XXXIV, 6). Le Zohar ne manque pas de s'y référer et les savants critiques qui repoussent son au-

thenticilé savent mieux que nous que ce genre prophétique ne date pas de Moïse de Léon, qu'il lui est antérieur, et qu'il lui a survécu. Le récit parle d'une intervention divine. Il sera vengeur le jour du grand carnage dans la terre d'Edom — qu'il est Rome — car le Seigneur s'est préparé un sacrifice dans Botsra — Botsra, c'est encore Rome. — Les interprètes se sont livrés aux recherches, de là viennent les différences sur le comput des temps, mais le thème n'en reste pas moins ancien. Et la preuve définitive que le morceau du Zohar en cause ne date pas seulement de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, époque fixée par les critiques, c'est qu'on en trouve la substance déjà dans les *Nistaroth di Rabbi Shim'on ben Yochai*. « Pour ajouter à nos souffrances du gouvernement d'Edom — (Edom signifie Rome, on le sait, mais à quelle Rome fait-on allusion dans ce texte ? Celle du Tibre ou le siège de l'empereur Romain, Byzance ?) — aurons-nous à souffrir des Ismaélites (rien n'indique que ce soit les Mshométans) ? Melatron, prince de la présence répondit : « Ne crains rien, fils de l'homme, car le Saint, béni soit-il, établit le gouvernement d'Ismaël pour vous sauver du méchant et il lui donnera un prophète qui, d'après sa volonté, conquerra la Terre sainte qui après reviendra à Israël... etc. »

Ce thème, retrouvé dans le Zohar, n'a donc rien à voir avec les Croisades. Les *Nistaroth di Rabbi Siméon ben Jochai* étaient connus alors que les Chrétiens ne se préoccupaient point encore de conquérir la Palestine.

A propos d'une prophétie d'Ezéchiel (V. *Bible*, éd. Cahen, t. XI, p. 117), Abarbanel commente : « Avant la délivrance que nous espérons, les Notsrim, fils d'Edom (les Chrétiens) de l'Occident, à Rome et en Italie, vont conquérir Jerusalem et la Palestine, tout entière aujourd'hui (fin du XV<sup>e</sup> siècle) sous la domination égyptienne; ils se rendent maîtres de l'Égypte, où ils feront un grand carnage; ils s'empareront aussi d'une partie de la Palestine. C'est ce qui excitera contre eux tous les Ismaélites (Turcs et Arabes) qui craindront pour leur propre pays. » Il termine en disant que dans la guerre dont il parle, entre l'Occident et l'Orient, les Israélites de la Terre Sainte viendront aussi sous la conduite du Messie, fils de Joseph, qui suc-

combera dans cette guerre; alors viendra le Messie, fils de David. »

Ce commentaire est remarquable par le fait qu'Abarbanel avoue ailleurs, dans sa préface à Ezéchiel, qu'il n'a pas étudié la Kabbale. Il ne connaît pas, d'après son expression, la « pensée des Saints ». C'est la modestie qui le fait parler (1); on s'en rendra compte un peu plus bas. Si l'on ne savait de quel auteur émane ce récit, les adversaires du Zohar seraient assez frivoles pour y voir une allusion aux Croisades. Il n'y faut observer que la perpétuité d'un enseignement avant tout ésotérique et que les Maîtres désignaient sous le nom de « Secret du Messie ». C'est une des parties de la tradition kabbalistique peu connue. La Kabbale n'est pas qu'un système de philosophie mystique, c'est-à-dire céleste.

Les partisans des anachronismes précisent néanmoins. Un événement auquel il est fait allusion, daterait de 1264, d'après Ginsburg et d'autres. Il s'agirait de la mort du Pape Urbain IV, à Pérouse, présagée par une comète visible pendant 70 jours, et de la prise du palais de Vincimento. La difficulté est bien machinée. Mais un autre adversaire du Zohar, Jellinek, estime que la description de l'événement correspond à l'année 1280, où mourut Nicolas III. Soloviev (*Encyclopédie russe*) trotte menu derrière ce critique (2). « On trouve des indices clairs dans cet écrit obscur (le Zohar), écrit-il, sur les Musulmans et même une allusion à la mort du pape Nicolas III. » L'allusion n'est pas claire à ce point que Zuckermann ne fasse un nouveau calcul, lui permettant de remonter jusqu'à 367. Neuf siècles de différence, ce n'est pas une affaire! Un incident du règne de Julien l'Apostat serait en cause. Nos plus éminents critiques sont, en définitive, dans l'embarras. Telle est l'« évidence inattaquable » d'après laquelle le Zohar est du XIII<sup>e</sup> siècle. A nos yeux, les adversaires de ce recueil ne s'accordent

1. Menasseh ben Israël ne s'y est point trompé : il le cite parmi les Kabbalistes.

2. Les admirateurs de Soloviev font du tort à ce remarquable théosophe en exagérant jusqu'au ridicule l'éloge concernant l'universalité de son savoir. L'article qu'il a donné sur la Kabbale dans l'*Encyclopédie russe* est une pauvreté.

qu'en un point. Que ce soit 367, 1264, 1280, ils sont tous dans l'erreur. Produisons les textes. La méthode est longue. C'est encore la plus courte.

Voici le texte de Ginsburg (Z., III, 212*b*) : « Le Saint, béni soit-il, reconstruira Jerusalem. Antérieurement à la reconstruction, il fera apparaître une merveilleuse et splendide étoile, qui brillera pendant soixante-dix jours; on la verra, pour la première fois, le Vendredi, 25 d'Elul (Juillet), et disparaîtra le Samedi ou Vendredi soir à la fin des soixante-dix jours. Le jour précédent (de sa disparition, c'est-à-dire le 2 octobre) lorsqu'on la verra à Rome, en ce même jour, trois hautes murailles de cette ville et le grand palais tomberont et le Pontife, gouverneur de la cité, mourra. »

Or, voici la traduction exacte du passage zoharique complet (III, 212*b*); les lignes extraites par Ginsburg sont en italique : « Je le verrai, mais pas maintenant. » Ces paroles se réaliseront partiellement en ce temps, et partiellement après aux jours du Roi-Messie. *Nous avons appris que le Saint, béni soit-il, rebâtira Jerusalem, on verra apparaître une étoile fixe projetant 70 rayons lumineux au centre du firmament. 70 autres étoiles en tireront leur lumière. Elle brillera 70 jours; au sixième jour, on la verra au 25<sup>e</sup> jour du 6<sup>e</sup> mois, et au septième jour elle disparaîtra à la fin des 70 jours (1). Au premier jour on la verra dans la Ville de Rome; en ce jour trois tours principales de Rome et le grand palais s'écrouleront et le souverain mourra.* Après ce jour, l'étoile sera visible de tout l'univers. En ce temps, il s'élèvera de grandes guerres aux quatre coins du monde, il n'y aura plus de foi parmi les hommes. Lorsque l'étoile brillera au milieu du firmament, un grand roi viendra et gouvernera le monde, il commandera à tous les rois, il fera la guerre d'un côté et d'autre et sera vainqueur. Mais au jour de la disparition de l'étoile, la terre sainte tremblera sur un espace de 45 lieues autour de l'emplacement où

1. J. de Pauly : « elle apparaîtra, au bout de soixante-dix jours un samedi. » Il n'est pas question du samedi dans le texte. Et le traducteur oublie les mots suivants : *oubyomâ schethithââ ythhazé b'hamesch v'essrin yomin l'yarâh schithathââ v'ythhmisch b'yomâ schebyââ lesoph schibin yomin.*

se trouvait le temple. Et une excavation de dessous la terre s'ouvrira et un feu en sortira pour une conflagration. Et de cette excavation, un grand et puissant oiseau (1) sortira et gouvernera le monde, la royauté lui sera donnée, et les saints se réuniront autour de lui. C'est ainsi que le Roi-Messie sera révélé à tout l'univers, les enfants de la terre s'assembleront, une adversité succédant à l'autre, et les adversaires d'Israël reprendront des forces. Ainsi l'esprit du Messie s'élèvera contre eux et il fera disparaître Edom la coupable... Le Saint, béni soit-il, ressuscitera les morts et la mort disparaîtra du monde... »

Nous nous trouvons en présence d'un passage prophétique de même ordre que celui précédemment analysé. Le Zohar, s'il contient le dépôt des traditions cosmogoniques, appartient aussi à la littérature apocalyptique. On ne l'a ni vu ni compris, à notre connaissance du moins. De là tous ces morceaux descriptifs sur la fin des temps, ces développements sur le thème de l'avènement messianique, cette recherche numérale du jour triomphal, qui a été, à travers l'histoire, une préoccupation des scrutateurs de l'avenir. C'est donc à la supputation des temps messianiques que répond le passage, qui a donné aux adversaires du Zohar un nouveau prétexte à leur négation.

Lorsque Ginsburg, Munk ou d'autres affirment à l'unisson que le Zohar indique l'an 5060 de la Création, et l'an 1300 de l'ère chrétienne, pour l'époque la plus rapprochée du jour messianique, c'est ce qu'il faudrait prouver. Ils ne le font pas. La raison en est l'équivoque possible sur la traduction de quelques éléments du texte. Mais nous devons bien encore dénoncer le parti pris des critiques. Ils détachent une phrase alors que le thème apocalyptique occupe à *plusieurs* reprises *plusieurs* folios. (V. notamment : I, 117 et sq.; II, 95 b, 10 a; III, 252 a.) Les fragments étudiés d'ensemble, toute équivoque disparaît. Les computs sont évidemment relatifs à la tradition de l'« école d'Elie ». Quand Munk, à la suite de Grætz, et Karppe à la suite de Munk, énoncent que le Zohar « se fait reconnaître comme une œuvre du XIII<sup>e</sup> siècle, en indiquant l'époque la plus rap-

1. Certains manuscrits portent *hopha*, oiseau, au lieu de *hânâpha*, racine.



prochée à laquelle on puisse attendre le Messie », ils s'aventurent lourdement. Un imposteur, encore une fois, qui en manière de prophétie se serait inspiré d'événements historiques — ce qui permettrait à nos fins critiques la découverte de la ruse — aurait produit une description qui n'eût point permis de tels écarts d'interprétation. Pour aboutir à leurs conclusions, les adversaires du Zohar ne prennent qu'un lambeau du texte auquel s'adapte plus ou moins un fait d'histoire. Quant aux autres particularités de la description, on les néglige simplement.

D'abord, Julien l'Apostat — hypothèse de Zuckermann — n'a rien à voir dans l'affaire. C'est le Saint, béni soit-il, qui veut, d'après le texte, reconstruire le temple. L'opinion de ce critique, basée sur des calculs imaginaires, est donc fantaisiste. Quant aux Ginsburg et aux Jellinek, s'ils tiennent compte de certaines parties de la donnée : chute du monument, mort du souverain, comète, ils escamotent d'autres parties qui ne sont pas de médiocre importance : reconstruction de Jerusalem, simultanée au phénomène stellaire et à la mort du souverain, guerres universelles, roi dominateur, tremblement de terre en Palestine, avènement du Messie, etc. Enfin, si les critiques n'étaient tourmentés par le vice de produire des textes réduits au service de leurs préjugés, ils se seraient aperçus que cette page contient la prophétie relative au triomphe du Roi-Messie d'Israël, prophétie qui doit se développer, suivant le Zohar, en trois époques. Il ne s'agit donc pas d'une seule. Et puis, en définitive, le Zohar ne peut dater de 1300 par la bonne raison que le commentaire de R. Bechai, extrait du Zohar, est de 1291.

On prête au soi-disant faussaire une imprudence trop naïve. Allons plus loin; s'il avait été vraiment capable de se faire *reconnaître* si facilement, l'écrivain se serait fait tout bonnement *connaître*. Pourquoi aurait-il caché ses *sentiments* et son calcul relatif à la venue messianique ? Afin de mieux surprendre la candeur de son public et d'entretenir l'espoir de la proximité des jours de triomphe ? L'hypothèse n'a pas le sens commun. Se sont-ils abstenus de manifester leur croyance, les Saadia, Raschi, Jehouda Hallévi, Abraham bar Hyia ha-Nassi,

Lévi-ben-Gerson, Nachmanide, Bechaï, et quelques autres docteurs de cette envergure, c'est-à-dire les grands noms du Judaïsme. Il aurait imité ces calculateurs de l'avenir messianique. Il aurait agi comme plus tard Abarbanel qui, par kabbale numérale sur Botsra, enseignait la chute de Rome, pour 5292 (1532). Et, puisque le nom de ce Maître en Israël vient sous la plume, ne serait-il pas opportun de rappeler la description qu'il donne en commentant la prophétie de Daniel, dans son *Maeyné ha-Jeschouà*, sur les événements qui doivent terminer l'exil actuel ? Or, lui aussi, Abarbanel, en se référant à ce fameux XXI<sup>e</sup> chapitre d'*Isaïe*, vers. 15, parle des guerres apocalyptiques et de la chute de Rome. Chaque partie de ce verset, d'après son exégèse, correspond à un combat précurseur de l'avènement du Messie (1). En réalité, le Rabbin donne là, comme il le marque en son texte, une citation des *Pirkê dī Rabbi Eliezer* (ch. XXX). Voici le passage : « Rabbi Ismaël dit : Les Ismaélites feront de grandes guerres dans les derniers jours, une sur terre, car il est dit : « Ils ont fui devant les glaives. » *Glaives* symbolisent les guerres. Une dans la forêt d'Arabie, car il est dit : « Devant le glaive tiré » ; une autre sur la mer, car il est dit : « devant l'arc tendu » ; une troisième dans la grande ville de Rome, qui sera plus meurtrière que les deux autres, car il est dit : « devant la fureur de la guerre ». Alors le fils de David s'élèvera et verra la destruction de ceux-ci et de ceux-là (2), puis il reviendra au pays d'Israël, car il est dit (*Is.* LXIII, 1) : « qui est celui qui vient d'Edom, de Botsrà, etc. ? »

Nous rappelons, à propos des *Pirkê de Rabbi Eliezer*, que la plus basse époque, à laquelle les partisans du rajeunissement s'arrêtent, est le ix<sup>e</sup> siècle. Les Croisades n'étaient pas encore commencées. L'objection des adversaires du Zohar est donc pur libertinage d'esprit. Ce supputateur des temps apocalyptiques. Abarbanel, dont nous venons de parler, est-il ce

1. Abarbanel avait une admiration très excitée pour les *Pirkê* qu'il appelait un « livre divin ». Quand on commence sur ce ton, il ne faut pas s'étonner que le Judaïsme ait chanté les mérites du Zohar sur la tessiture la plus aiguë possible.

2. Des « idolâtres ».

docteur qui, dans son *Rosch Emouna* (ch. I), enseigne de ne point préciser l'époque messianique et de ne pas tourmenter les textes pour en déterminer le jour ? C'est bien le même, un des plus illustres représentants de la Théologie juive, et qui par surcroît, en citant le Zohar, ne le considérerait pas comme apocryphe (1). Son autorité en vaut une autre, s'il est vrai que ce Rabbin avait une « érudition extraordinaire » et une « perspicacité incroyable » (2).

Des exégètes pourraient être impressionnés par la lecture de l'alinéa des *Pirkê*, qui précède celui que nous venons de citer, où la critique prétend que l'on parle des Mahométans et de leur conquête de Jérusalem. Nous remarquerons qu'il ne serait guère permis de conclure, en ce cas, que le Zohar fait allusion aux Croisades, pas plus qu'il ne serait tolérable de conclure que ce recueil date du XIII<sup>e</sup> siècle en raison du fait qu'il relaterait des événements du VII<sup>e</sup>. On penserait logiquement que le recueil zoharique contient des fragments de différentes époques, ce que tous ses partisans avouent de la meilleure grâce, puisque, on ne saurait trop le redire, l'authenticité et l'antiquité de la Kabbale ne sont pas solidaires de celles du Zohar.

Ceci dit, nous objecterons humblement à ceux qui voient dans le XXX<sup>e</sup> chapitre des *Pirkê* une allusion à la conquête d'Omar, que la description de cet ouvrage ne correspond que très partiellement à la réalité. On sait que ce calife subjuga la Syrie, la Palestine, la Perse, l'Égypte et quelques provinces d'Afrique. On ne se douterait pas de tous ces exploits selon le discret écrit des *Pirkê*. Les contradicteurs du Zohar trouveront toujours de la difficulté à plier la réalité à leurs désirs. La variété de leurs opinions le prouve suffisamment.

Il n'est pas nécessaire de s'arrêter à la IX<sup>e</sup> objection : que la doctrine de l'En-Soph et des Sephiroth n'a pas été connue avant le XIII<sup>e</sup> siècle, ainsi que la doctrine de la métempsycose

1. Voir notamment le commentaire d'Abarbanel sur *Zacharie* (IX, 9) dans son *Maschmiha Jeschoua* où il glose sur l'exégèse du Zohar, à propos de *ani-vrokeb al hamor* (il est pauvre et monté sur son âne.)

2. Cf. Karpelès, *Hist. de la littérat. juive*, éd. fr., p. 454.

rétributive. Serait-elle historiquement exacte que l'argument n'en tomberait pas moins dans le vide. Le terme de *Memra* ne se rencontre jamais dans le Talmud, n'appartient-il pas à une théorie dont l'âge ancien est reconnu ? Relativement à la métempsycose, le courage manque pour répondre à de semblables inepties. L'Evangile, chacun le sait, contient des vestiges de la croyance populaire à la métempsycose ! Quant à la doctrine des Sephiroth, Munk avoue au moins qu'elle est antérieure au XIII<sup>e</sup> siècle : « Haï Gaon, dit-il, mort en 1038, est à notre connaissance le premier auteur qui développe la théorie des Sephiroth et il leur donne des noms que nous retrouvons plus tard chez les Kabbalistes. Ce docteur, qui avait de fréquents rapports avec les savants chrétiens, syriens et chaldéens, a pu par ces derniers avoir connaissance de quelques écrits gnostiques. » On devrait bien dire lesquels quand on se donne la physionomie d'un savant bien informé.

Il nous reste à parler des objections suivant lesquelles Moïse Schem Tob de Léon serait l'auteur du Zohar, des témoignages sur lesquels on s'appuie (Xe, XI<sup>e</sup>, XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> objections).

Voici la fable qu'on nous raconte. Nous sommes prévenus qu'il s'agit d'un témoignage d'une « importance extrême »... (1).

Isaac d'Acco, ayant fui de St. Jean d'Acre s'en va en pays latin pour rechercher comment le livre appelé Zohar se rencontrait dans le temps, « ce livre composé dans une grotte par Rabbi Siméon ben Jochai et Rabbi Eliezer son fils. Heureux ceux qui peuvent y ajouter foi!... » Il interroge des adeptes de la Kabbale. Les réponses obtenues diffèrent. J'en ai entendu exprimant l'opinion que c'est Nachmanide qui avait envoyé ce livre de Palestine en Catalogne à l'adresse de son fils et le vent l'aurait transporté en Aragon ? D'autres prétendaient que ce livre échoué à Alicante, d'où il serait parvenu aux mains de Moïse de Léon... d'autres affirmaient que jamais Rabbi Siméon ben Jochai n'avait composé pareil livre, mais que c'était ce Rabbi Moïse lui-même qui se trouvait en possession du Nom

1. Karppe, *ouv. cité*, p. 310.

divin présidant à la production des écrits... C'est en vue de recevoir un grand salaire en argent et en or qu'il aurait lié son livre à l'autorité des anciens et qu'il aurait dit : « C'est là le texte même écrit par Rabbi Siméon ben Jochaï, Rabbi Eliezer son fils et ses amis que j'ai traduit. Or, moi Isaac d'Acco, en arrivant au pays latin et dans la ville de Valladolid, résidence royale, j'y ai rencontré ce Moïse, je lui ai plu, il m'a parlé et il m'a fait le serment suivant : « Je jure que le livre original écrit par Rabbi Siméon ben Jochaï, que j'ai chez moi à Avila, je jure que je te le montrerais si tu y viens un jour. » Puis il se sépara de moi et alla dans la direction d'Arbelles qui conduit à Avila. Là, à Arbelles, il tomba malade et mourut. En apprenant cette nouvelle, je fus très affligé. Je me mis immédiatement en route et me rendis à Avila où je rencontrai un grand docteur d'un âge avancé, appelé Rafan Korbo, que j'adjurai en ces termes : Avez-vous quelque lumière relative aux mystères du Zohar, ce livre qui est en discussion ? Rabbi Moïse lui-même m'avait promis des éclaircissements, mais la mort ne lui en a pas laissé le temps. Je ne sais maintenant à qui m'adresser ni en qui croire. Il me dit : Sache que je sais avec certitude que jamais pareil document original ne s'est trouvé entre les mains de Moïse de Léon ; même un pareil document n'existe pas... » Et, pour donner plus de valeur à ce témoignage d'une « importance extrême », les adversaires du Zohar s'arrêtent toujours — simple hasard ! — à cet endroit du récit.

Mais l'histoire continue : Isaac d'Acco quitte Avila et se rend à Tolède, là il rencontre un grand savant, Joseph Lévi, fils de Todros le Kabbaliste. Il lui demande ce qu'il en est du Zohar. Celui-ci répond : Sache que Rabbi Moïse a réellement possédé le Zohar, et voici la preuve : Il m'avait remis une copie en plusieurs cahiers ; ayant conçu quelques doutes, je lui fis croire que j'avais égaré un cahier et lui dis de me le remplacer : montre-moi la fin du cahier précédent et du cahier suivant. Et je constatai que le cahier, nouvellement écrit n'offrait aucune variante, même d'une lettre, avec le premier. Il est vrai que d'Acco ajoute qu'à Tolède on lui rétorqua que l'ex-

expérience de Joseph Levi ne prouvait rien, car Moïse de Léon avait gardé une copie originale d'après laquelle il écrivait celles qu'il vendait. — Nous nous demandons si, pour Moïse de Léon, les journées avaient plus de vingt-quatre heures!

Oserons-nous formuler que cette histoire est à nos yeux, non pas d'une « importance extrême », mais, pour une grande part, un conte à dormir debout; elle tient du roman-feuilleton. Moïse de Léon (1250-1305) est l'auteur de plusieurs ouvrages: *Scheuschan ha-Edouoth*, le lys du témoignage (1285); *Sepher ha-Rimmon*, le livre de la grenade (1287); *Nephesch ha-Kochmà*, l'âme de la Sagesse (1290); *Sepher Scheqel ha-qodesch*, le livre du siècle sacré (1292); *Sepher ha-Sodoth*, livre des secrets. *Mischkan ha-edouoth*, le tabernacle du témoignage (1293); *Sepher ha-Schem*, le livre du Nom divin. Les dates de ces compositions sont de la période où les adversaires de l'antiquité du Zohar placent sa fabrication. Et non seulement Moïse de Léon l'aurait imaginé, il en aurait multiplié des copies pour de gros prix. « Moïse de Léon eut de la peine à satisfaire à toutes les demandes », affirme Grætz (t. IV, p. 237). Ce gigantesque travailleur, voyageur par surcroît, aurait encore trouvé le temps d'être un dissipateur de grande allure, de « prodigalité sans pareille », « obligé de se demander chaque jour comment il pourvoirait le lendemain à ses besoins et à ceux de sa femme et de sa fille ». — C'est trop! Le plus drôle de l'historiette, c'est que Moïse de Léon avait publié, nous raconte Grætz, des livres kabbalistiques signés de son nom, mais qui ne lui rapportèrent ni argent ni gloire, alors il s'adonna à une œuvre de longue haleïne (le Zohar) et le coup réussit.

Si nous écoutons bien, ce serait donc sur le déclin de sa vie que ce rabbin aurait simultanément traité de matières abstruses et mené une existence dissolue tandis qu'il était attelé à sa besogne de copiste. Oui, c'est trop! Enfin, a-t-on jamais vu la littérature mystique fournir d'abondantes ressources aux écrivains? Précisément l'on vient prétendre que le Zohar contient des allusions sur la médiocre position de son auteur (1).

1. Cf. Karppe, *Etude sur les origines et la nature du Zohar*, p. 324. La pré-

Les adversaires du Zohar manquent de sérieux. Malgré leurs tendances — ils le disent du moins — à l'incrédulité, il leur reste un peu de tempérament... haggadique. Karppe nous apprend que Moïse de Léon avait l'habitude de dédier ses œuvres à des mécènes juifs; s'il rappelle quelques-unes de ces dédicaces, il ne dévoile point à quel gros baron kabbaliste fut dédié le Zohar.

Les rationalistes qui se vantent de leur finesse de jugement ont perdu une belle occasion de ne pas l'exercer à propos du roman d'Isaac d'Acco. Schechter a été bien inspiré au sujet de Nachmanide; la persévérance lui a manqué à propos de Moïse de Léon. Histoire fabuleuse dans un cas, elle l'est aussi dans l'autre (1).

Ce roman sur l'antiquité d'Isaac d'Acco est tiré du *Juchasin*. Il a pour auteur Abraham Zacouth, et il date de 1492. L'opinion de cet auteur est intéressante à noter : « Le Zohar qui illumine tout l'univers est appelé *Midrasch iehi Or* parce qu'il renferme les secrets de la Loi et de la Kabbale. Ce n'est pas l'œuvre de Siméon ben Jochaï, quoiqu'on l'ait publié sous son nom. Mais c'est d'après sa tradition et celle de son fils qu'il a été rédigé par ses disciples et les disciples des disciples. Comme nous l'avons dit de la Mischna, du Siphra, du Siphre et des Tosephta, qui tous ont été composés d'après Akiba; quoique ces livres aient été rédigés d'après ses paroles plus de soixante ans après sa mort. Le Zohar n'en est que plus conforme à la vérité, écrit comme il l'est par des hommes qui ont vécu assez tard pour connaître la Mischna, et toutes les

tendue mauvaise humeur des savants à l'égard des riches qui ne les soutiennent pas ne prouve en aucune façon que Moïse de Léon soit l'auteur du Zohar. Ce passage serait, au contraire, un témoignage de son authenticité. Siméon ben Jochaï fut, en effet, le premier des savants à réclamer que la vie devait être assurée non par un travail manuel, mais par la rétribution due au maître enseignant, car il prétendait qu'il était impossible de consacrer son temps à l'étude de la Loi et de gagner sa vie. *Sifr. sur Deut. XI, 14 : Schabb. 112.*) Cf. Ederheim (*Hist. of Jew. Nat.*, p. 241).

1. « The story that attributes to him (à Nachmanides) the discovery of the *Zohar* in a cave in Palestine, from where he sent it to Catalonia, needs as little refutation as the other story connected with his conversion to the Cabbalah, which is even more silly and of such a nature as not to bear repetition. (Schechter, *Stories in Judaism : Nachmanides*, p. 133.)

décisions avec leurs explications. Ce livre n'a été divulgué qu'après la mort de R. Moïse ben Nachman et de R. Ascher, qui ne l'ont pas connu. » De plus l'enquête d'Isaac d'Acco tourna à l'avantage du Zohar, car dans son ouvrage *Meirath Enayin* (l'Illumination des yeux), il inséra maintes idées kabbalistiques.

Un autre témoignage est celui de Gedaliah ibn Yaschia ben don Josef, d'Imola (1523-1588). Dans sa *Chaîne de la Tradition* il écrit : « vers la fin de 5050 (1290) plusieurs personnes assuraient que toutes les parties du Zohar, écrites dans la langue jerusalémite étaient la composition de R. Siméon ben Jochai et que celles qui étaient rédigées en langue sainte (l'hébreu) ne devaient pas lui être attribuées. D'autres affirmaient que R. Moïse ben Nachman, ayant découvert un livre en Terre sainte, l'envoya en Catalogne, d'où il passa en Aragon et tomba dans les mains de R. Moïse de Léon. Enfin, plusieurs pensaient que Moïse de Léon était un savant qui avait imaginé tous ces commentaires, et que, pour en tirer de grands profits des savants, il les publia sous le nom de R. Siméon ben Jochai et de ses disciples. Ils ajoutaient que s'il agissait ainsi, c'est qu'il était pauvre et accablé de dettes. Quant à moi, je pense que toutes ses opinions n'ont aucun fondement, et que R. Siméon ben Jochai et sa sainte école ont réellement dit toutes ces choses et beaucoup d'autres encore, que les diverses rédactions disséminées pendant longtemps furent enfin collationnées et mises en ordre. Il n'y a pas lieu de s'étonner. C'est ainsi que Juda le Saint rédigea la Mischnà de plusieurs manuscrits qu'il recueillit. R. Aschè fit de même pour la Guemara. »

A notre avis, le Zohar a été composé, comme recueil, de plusieurs manuscrits et la preuve en est donnée par ses adversaires eux-mêmes. Nous avons dit que les diverses objections formulées contre le Zohar se ramenaient à celles qui avaient été faites par Jean Morin et par Léon de Modène. La critique a prudemment laissé tomber dans l'oubli une des objections de ce Rabbīn. Au moment même où il s'efforçait de ruiner le crédit du recueil kabbalistique il relate qu'un savant, Naph-tali Aschkenazi, apportait d'Orient une partie *inédite* de cet



ouvrage. Si le Zohar était une œuvre d'imposture, très vraisemblablement il serait parvenu au complet, et non pas en morceaux, les uns d'Espagne, les autres de Palestine.

Neubauer a publié, dans *The Jewish Quarterly Review* (avril 1892), une note intitulée *The Bahir and the Zohar*. L'auteur y répond, nous l'avons dit, à l'article sur les Midraschim de Schiller-Szinnessy. Il aurait fallu donner une large publicité à ce travail contre le Zohar. Les rationalistes ont une manière de raisonner qui a son intérêt pour étudier les déformations de la logique. Neubauer fait quelque tapage en citant le fameux récit d'Isaac d'Acco d'après un manuscrit. On sait que des versions le rapportent plus ou moins fidèlement. Mais tous les critiques pondérés s'accorderont à juger que ce manuscrit analysé par Neubauer raconte finalement les mêmes anecdotes que le texte de l'édition Filipowski. Cependant, à n'apprécier que le seul document rapporté par Neubauer dans la discussion, abstraction faite — nous insistons — de tout autre document, que remarque-t-on ? Isaac d'Acco cherche des témoignages relatifs à l'authenticité du Zohar. Les uns disent : Non ; les autres répondent : Oui. Il suffit au contradicteur du Zohar — c'est le système de tous les adversaires de ce recueil — que certains témoins aient dit : non, pour que le débat soit jugé. Nous entendons les autres témoins protester. Relativement aux affirmations dans le genre de celle-ci : « le grand-rabbin orthodoxe Jacob Emden condamna le Zohar pour des motifs scientifiques », il faut sans cesse renvoyer ceux que le mot « scientifique » émeut à la réplique des non moins orthodoxes Konitz et David Luryah qui n'invoquent pas précisément des arguments de pieuse crédulité contre les adversaires du Zohar. Tant que les rationalistes s'acharneront à ne tenir compte que d'une seule partie de la documentation et ne chercheront même pas à discuter les raisons des partisans de l'authenticité, nous serons obligé de les tenir pour des « savants » remplis d'une partialité qui jette une certaine défaveur sur leur thèse.

Un mot sur la réflexion de Neubauer concernant le silence — toujours l'argument du silence ! (nous savons ce qu'il vaut) —

de Raymond Martin dont le *Pugio Fidei* fut composé en 1278. « S'il avait existé (le Zohar), écrit-il, il aurait été d'une grande importance pour le but de sa controverse. » Il y a une chose, en effet, très remarquable, et depuis longtemps nous l'avions intimement remarqué, Raymond Martin, dans son apologétique, ne cherche pas à convaincre les Juifs par des textes de la Kabbale. Mais constatons qu'il ne fait appel à *aucun* texte kabbalistique. Or, oserait-on soutenir qu'il n'existait aucun ouvrage kabbalistique avant 1278 ? Cite-t-il davantage le *Bahir* qui, lui au moins, existait bien ? Il serait légitime d'être sévère à l'égard de ces rationalistes qui ne cherchent qu'à éblouir. Leur objection ne porte en aucune façon; au *xix<sup>e</sup>* siècle, l'apologétique chrétienne est riche d'arguments extraits de la Kabbale. Or, David Baron, dont le zèle est connu pour la conversion des Juifs, ne chercha nullement l'appui des thèses ésotériques; c'est à peine si le Zohar est cité une fois dans ses *Rays of Messiah's glory*. (Londres, 1888.)

Mais cependant réclame-t-on (*X<sup>e</sup>* objection) l'existence du Zohar, d'après l'aveu du Kabbaliste Jehouda Hajath (vers 1500), était ignorée de Kabbalistes distingués, tels que Nachmanides (1195-1270) et Ben Adereth (1235-1320); le premier qui le nomma est Todros Abulafia (1234-1306).

Que le livre « Zohar » n'ait pas été connu avant le Moyen Age, la chose ne fait aucun doute. Il n'y a là rien qui puisse troubler les défenseurs de l'antiquité relative à la doctrine — et à la rédaction successive de cette doctrine — contenue dans un livre aujourd'hui appelé de ce titre. L'on convient avec Schechter qu'« aussi longtemps que prévalut la règle interdisant d'écrire les enseignements de la Loi orale, il exista à peine de livres juifs. Et lorsqu'il n'y a pas de livres, il n'est pas besoin non plus de titres... Ce n'est que vers le commencement du Moyen Age, lorsque la règle prohibitive fut abolie, que nous pouvons parler de livres hébreux » (1). A cette vérité,

1. Schechter, *Studies in Judaism*, p. 27. — Rappelons que l'ouvrage qui fut appelé tantôt *Perakim*, *Haggadath de Rabbi Eliezer ben Hyrkanos*, *Baraïtha* ou *Mischna de Rabbi Eliezer* est celui que nous connaissons sous le nom de *Pirkè de Rabbi Eliezer*. — Quels sont les auteurs qui parlent du *Zend Avesta* avant le *x<sup>e</sup>* siècle ?

nous joindrons la suivante : si les anciens connurent sous d'autres noms les écrits que nous possédons actuellement dans le recueil zoharique, il n'y a que le titre de « Zohar » qui soit moderne, son contenu ne l'est pas, sauf les interpolations naturellement. Telle est, en effet, la réalité. Konitz et D. Luriah ne se sont proposés d'autre objet, sinon d'apporter les preuves concernant l'identité d'anciens Midraschim avec les écrits qui formèrent plus tard notre recueil. S'étendre longuement sur une discussion technique, capable d'intéresser les seuls hébraïsants, est impossible. Nous renvoyons le lecteur à la *Qabbalah* d'Isaac Myer. Il suffit pour nos recherches de résumer en deux mots sa dissertation — un peu diffuse — puis de noter quelques remarques de valeur autrement considérable que des chicanes pseudo-scientifiques, destinées à ébranler les simples et à émerveiller des professeurs d'Université. C'est ainsi que le fait de transmettre, comme R. Tsemah (871-876) une décision se rapportant à la prière de l'après-midi, dont aucune trace ne se trouve dans le Talmud et contre laquelle réglemente le *Massechet Sopherim*, alors que l'*Orach Hayim* s'accorde avec le Zohar, un tel fait, disons-nous, tend à prouver l'antiquité et permet de négliger certaines difficultés linguistiques, choisies avec soin par nos habiles critiques, dans les parties les plus interpolées du recueil. Et cela, toujours d'après ce principe : les canonistes de l'orthodoxie n'auraient pas cherché leur autorité dans un livre apocryphe et suspect, nous dit-on, d'hérésie. D'autre part, si l'on constate dans l'*Arouch* de Rabbi Nathan ben Yechiel, dont la composition remonte au <sup>x</sup><sup>e</sup> siècle, des citations qui se trouvent à la fois dans le « Midrasch de Rabbi Siméon ben Jochaï » et dans notre Zohar actuel; qu'il en est de même pour Raschi, antérieur à l'*Arouch* (1040-1105), et pour Saadia antérieur à Raschi (892-942), il faudra bien reconnaître que le Zohar n'est pas absolument l'œuvre d'un imposteur qui, par ailleurs, mena la vie à grandes guides (1).

1. A propos du témoignage de Raschi, lire la note 1296 par J. de Pauly, à la suite de sa traduction. De même, lire la note 1263. Au sujet de Maimonides, cet orientaliste signale une particularité suivant laquelle, sans aucun doute, ce docteur aurait puisé dans les documents zohariques. Pour intéressante que soit cette particularité, un tel fait restera longtemps improbable.

Konitz cite de nombreux exemples pour démontrer l'ancienneté des écrits zohariques, connus sous le nom de *Midrasch de Rabbi Siméon ben Jochaï*, et s'aventure à prouver que ce *Midrasch* fut connu par les rédacteurs des deux Talmuds.

R. David Luriah, de son côté, établit que les Gaonim de Babylonie citèrent le Zohar et le *Midrasch ha-neelam* sous le nom de *Midrasch Jeruschalmi*. Il est d'avis que le Zohar a été compilé avant la clôture du Talmud, et qu'une grande partie a été rédigée à l'époque de Rabbi Siméon ben Jochaï et de ses disciples. Il aborde la question de l'araméen de notre recueil. Or ce serait évident, toutes preuves étalées, que R. Moïse de Léon, d'après le *Sepher ha-Schem*, n'a pas écrit dans le style du Zohar et qu'en maintes occasions ce Kabbaliste le contredit. Il cite le Zohar dans son *Nephesch ha-Hochmah*; mais ou l'auteur espagnol ne comprenait pas le sens du Zohar, ou il le citait d'après un manuscrit primitif. Ce n'est du reste qu'en peu d'endroits qu'il en subit l'influence; son style et sa manière s'inspirent de Kabbalistes précédents ou contemporains. Il a, il est vrai, mêlé quelques fragments zohariques à sa littérature, sans citer la source, et, encore une fois, en les contredisant.

Dans le *Otzar ha-Kabod* (le trésor de l'honneur) de R. Todros ha-Levi-Abulafia (1234-1304), citation du Zohar. Citation du Zohar, sous le nom de *Nistar ve neelam*, par l'auteur du *Migdal oz* (la Forteresse de la Victoire), contemporain de Moïse de Léon. Schem Tob ibn Gaon (1283-1330). Citation du Zohar par Rekanati, contemporain de Moïse de Léon. En le citant, Moïse de Léon et Rekanati, note la provenance d'« anciens Sages » ou des Sithré ha-Thorah (Secrets de la Loi). Ces constatations prouveraient l'existence d'un livre sur les mystères de la Torah antérieur à Rekanati, à Moïse de Léon, à Salomon ben Adereth et autres contemporains.

D'après la VIII<sup>e</sup> objection, enfin, le Zohar contiendrait des passages que Moïse de Léon a traduits en araméen de ses autres ouvrages, comme le « savant Jellinek » l'aurait définitivement prouvé.

De ce passage on cite un exemple. Pourquoi est-ce toujours

le même ? S'il y en a vraiment plusieurs, on choisit mal. Dans son *Sepher ha-Rimmon*, Moïse de Léon explique le fait que le Tétragramme ne se rencontre pas dans l'Hexaméron, mais aussitôt après, par la raison que, pour parler d'un monde fini et périssable, l'on ne pouvait employer le divin nom qui désigne l'éternité. Moïse de Léon reproduit alors le passage : « Viens, regarde les œuvres d'Elohim, qu'il a faites périssables sur la terre » (*Ps.* XLVI, 9), montrant que Schamoth, *destructions*, s'accorde avec le nom Elohim (Dieu). En contrôlant avec l'original, l'on voit que le texte porte *Jehovah* et non *Elohim*, et que Moïse de Léon, par un oubli de mémoire, aurait confondu avec le passage de *Psaumes*, LXVI, 5 : « Viens et vois les œuvres d'Elohim. » Or, l'explication et la même bévue se trouveraient dans le Zohar. Les commentateurs du Zohar, ajoute Ginsburg — hélas ! sans les nommer — expriment leur grande surprise d'y rencontrer le commentaire d'une fausse citation. Ce passage est un de ceux qui, pour Karppe, « entraîne impérieusement » la conclusion que le Zohar est de Moïse de Léon. C'est jouer de malheur !

Le Zohar ne prouve ici aucun « oubli de mémoire » et il ne tombe dans aucune « bévue ». La seule preuve que nous tenons est celle de l'insuffisance critique de ses adversaires. Le Talmud babli (*Berach.*, 7b) contient une phrase où se trouve le même jeu de mots : « Rabbi Eléazar disait du verset de l'Écriture (*Ps.*, XLVI, 9) : « voyez les œuvres de Dieu qui a placé des *solitudes* sur la terre » ; vous ne devez pas lire Schamoth (désolations), mais Schemoth (noms). » Les deux versets XLVI, 9, LXVI, 5, ne sont pas l'objet de la confusion prétendue. Le Zohar, à l'exemple du Talmud, spécule sur le mot **שמות** qu'on ne rencontre pas dans le verset LXVI, 5. Mais il y a mieux : dans un autre endroit du Zohar (III, 5a) le même verset (LXVI, 5) est cité avec *Jehovah* au lieu de *Elohim*. Or ce deuxième passage est apocryphe, manifestement. Les adversaires du Zohar sont nés sous une mauvaise planète !

S'il y a là un argument qui entraîne « impérieusement » la certitude que le Zohar est de Moïse de Léon, tout le bruit que font les rationalistes n'est qu'un vain brouhaha. Quoi qu'il en

soit, ils feront bien de changer d'exemple comme preuve de leur objection, et abandonner, pour se documenter, la méthode du « pas de l'oie ».

### III

A l'issue de cette enquête, recueillons-nous. Notre discussion a pour résultat, croyons-nous, de montrer que les arguments invoqués contre le Zohar ne présentent pas une force irrésistible. Il y a bien encore, çà et là, de menues raisons, données par ses contradicteurs, les prétendus vestiges de coutumes médiévales, par exemple, les traces de romans de chevalerie ! Mais nous n'avons que trop déjà prêté attention à la fantaisie ou à l'ignorance pour nous y arrêter (1). Faut-il s'attarder, lorsqu'on affirme avec W. Bacher, que le baisement des mains est une preuve de modernité (2) ? Il est temps de conclure relativement à la notion qu'on doit avoir sur l'authenticité du recueil kabbalistique.

Nous ne croyons pas à une imposture. Nous l'estimons impossible. Moïse de Léon, auteur du Zohar, la fraude n'aurait trouvé aucun crédit. La supercherie littéraire n'a pas encore son histoire ; on en possède les éléments. Toute mystification de ce genre n'est jamais couronnée de succès. Lorsque Schapira de Jérusalem imagina, voilà quelques années, de fabriquer une Bible remontant à l'époque du roi Josias, il ne fallut pas plusieurs siècles pour découvrir la fumisterie. Les « savants » de la « savante Allemagne » se laissèrent duper. Mais il y a

1. Quelques objections ont été soumises par notre ami E. Lafuma, à l'examen de Jean de Pauly. Il en a montré la frivolité. Nous n'avons pas cru devoir y revenir, c'est-à-dire insérer la substance des preuves signalées par J. de Pauly en faveur de l'antiquité du Zohar, même pour donner une série plus complète d'arguments sur cette question. Notre étude ne dispense pas non plus de recourir à celle d'Is. Myer. Nous avons publié le travail de J. de Pauly, et nous l'avons fait réunir en un tiré à part ; en raison de la guerre l'imprimeur ne nous a pas livré la brochure.

2. *Rev. des Etudes juives.*

des experts hors de Germanie, et l'imposture fut immédiatement démasquée. Lorsque Barrois publia le document cunéiforme dont il avait composé l'exégèse, croyant à son antiquité sur la foi de celui qui le lui avait vendu, il fut en un clin d'œil la risée du monde érudit. Barrois n'en était pas moins, du reste, un savant estimable.

Or, Moïse de Léon se serait placé dans les conditions les plus défavorables. En raillant, les contradicteurs du Zohar ne réfléchissent pas un instant qu'ils présentent un faussaire d'une inhabileté comparable à celle d'un antiquaire qui chercherait à écouler comme ivoire du ix<sup>e</sup> siècle un portrait de Charlemagne portant casque à pointe. Les malices qu'on lui prête sont grossières, et précisément celles qu'il aurait eu soin d'éviter. Un faux monnayeur daterait-il de 1920 une pièce à l'effigie de Louis XIV ? En outre, cette œuvre, le Zohar, destinée à un public juif, aurait placé, sous le nom d'un maître de l'orthodoxie juive, des doctrines que l'on prétend hérétiques, au moins favorables à l'hérésie. N'était-ce point se dénoncer d'une façon grave à l'animadversion de coreligionnaires d'une sensibilité toujours délicate ? L'on répondra que : l'influence chrétienne chez les Kabbalistes du xii<sup>e</sup> et du xiii<sup>e</sup> siècles a été montrée par Jellinek » (W. Bacher). C'est se moquer et se peu soucier des contradictions. En l'admettant, chez les Kabbalistes, se serait-elle aussi répandue chez les Talmudistes éminents qui acceptèrent le Zohar ? La majeure partie des historiens juifs développe ce thème suivant lequel, sans l'intellectualisme juif, la « nuit du Moyen Age » eut été complète, et pourtant le Judaïsme mystique aurait supporté l'empreinte chrétienne ! Les sophistes, importunés par le Zohar, pourraient-ils nommer, à l'exception de ce livre, un ouvrage susceptible de révéler l'influence d'une société abhorrée ? Alors, cette influence se serait bornée au Zohar ? Sur la pente de l'erreur, on préfère glisser avec délices. On va jusqu'à affirmer : « La doctrine du sens quadruple de l'Écriture, telle qu'elle se présente ici (dans le Zohar) pour la première fois dans l'histoire de l'exégèse juive, paraît, du moins pour sa formule, avoir été empruntée au Christianisme, car dans l'herméneutique chré-

tienne Bède le Vénérable (mort en 755) et après lui Rhaban Maur (mort en 856) avaient enseigné le quadruple sens de l'Écriture. » L'insolence de cette affirmation dont l'écrivain hongrois, W. Bacher, n'ignore pas la fausseté — on ne peut lui faire cette injure — inspire je ne sais quel dégoût.

Revenons à Moïse de Léon. Auteur du Zohar, il aurait prouvé, d'autre part, un savoir prodigieux dont il était incapable quel que fût son génie. Il lui eut été nécessaire d'être en possession d'un ouvrage — et dans le texte original — égaré pendant de longs siècles. En effet, comment Moïse de Léon a-t-il eu connaissance du livre d'Hénoch ? Cette question serait autrement difficile à résoudre que les problèmes suggérés par les adversaires du Zohar (1). Nous la signalons pour noter que l'érudition n'explique pas tout, ou plutôt qu'il existe des choses étranges dont on ne peut pas toujours se rendre compte, mais qu'il faut accepter, car ce sont des faits, sans tirer des conséquences insupportables. Et précisément l'insertion de fragments d'ouvrage incontrôlables dans une œuvre qui fleure tellement l'hétérodoxie que ses adversaires en sont incommodés spontanément, aurait fait bondir toute l'intellectualité juive du Moyen Âge. Plus tard, à mesure que l'esprit scientifique aura répandu ses lumières et dissipé les superstitions, comme parlent les rationalistes, si Abarbanel cite le Zohar, le prenant pour authentique, il en est de même d'Elie del Medigo, dans sa correspondance avec Pic de la Mirandole où le Crétois ne cherche nullement à flatter la chimère du Prince.

L'auteur du Zohar reproduit le livre d'Hénoch, il aurait connu le *Zend-Avesta* ! « Un autre sujet, dit Grætz, sur lequel le Zohar revient fréquemment et avec une sorte de prédilection, c'est la souillure morale, le péché... Quiconque se dirige à gauche (du côté du péché) et se souille, attire sur lui les esprits

1. Rekanati cite le *Livre d'Hénoch*, d'après le Zohar. — Benamozegh observe avec juste raison : « où Mahomet aurait appris à connaître, si ce n'est par cette école (ésotérique des Juifs), des livres tels que celui qui fut révélé à Adam Sifra de Adam harischôn), ceux de Seth, d'Enoch et d'Abraham, livres que le koran croit avoir existé, quoiqu'il les estime tout à fait perdus ? Or ces livres, le Zohar seul, de toute l'ancienne bibliothèque rabbinique, les a sans cesse à la bouche. » (*Mor. juive et mor. chrét.*, p. 353.)



impurs, qui s'attachent à lui à jamais. Ce sont là des idées empruntées au *Zend-Avesta* (1). » Quel prodige de science, ce Moïse de Léon que le même Grætz s'est efforcé de tant ravalier !

Est-ce à dire que le Zohar soit d'une même date ? Quel partisan de cet ouvrage l'affirme ? Karppe, dans un moment d'humeur, demande si l'on soutiendra que le récit de la mort de R. Siméon ben Jochai a été écrit par ce Rabbi Siméon. Quel esprit ! Les apologistes du Zohar ont toujours pensé que les moulins à vents n'étaient pas des châteaux. Il n'y a qu'à lire posément les témoignages que l'on invoque : les Zacuth, les Gedaliah indiquent bien le procédé de la composition zoharique : une ancienne tradition, une école, une rédaction avec développements successifs, compilation. Dans sa forme actuelle : interpolations, suppressions et altérations. C'est pourquoi, à côté de fragments d'une antiquité vénérable, l'on trouve d'autres morceaux d'âges différents. Une édition critique du Zohar est un désir de la science. Les rengaines contre son authenticité sont des obstacles à l'établissement de la vérité. Il s'agirait d'une mise au point, accomplie avec l'impartialité requise pour un travail d'érudition, purifiée de l'âcreté des polémiques confessionnelles (2). Quoi qu'il en soit de sa compilation tardive, il semble raisonnable d'accepter le Zohar comme l'authentique expression de l'antique Sagesse des Juifs. Cette expression ne nous est malheureusement pas parvenue intacte ni complète. Pour tout résumer, le point de vue d'un Schiller-Szinessy, d'un Castelli, comporte la plus grande part de vérité. A quelques nuances près, ils formulent l'opinion de tous les partisans éclairés du Zohar. Que les imperfections avec lesquelles nous avons ce recueil ne soient pas telles qu'on puisse lui refuser son caractère d'authenticité, le jugement d'un auteur, qui n'a pas la réputation de s'embarrasser des lieux-communs de l'érudition traditionnaliste, en donne la garantie. « Zunz, écrit

1. Grætz, *Hist. des Juifs*, t. IV, p. 236, éd. fr.

2. Les hébraïsants sans préjugés examineront avec intérêt, en plus des deux notes précédemment signalées, 265 et 1296, les notes 438, 719, 784, 1348 et la note de la p. 397, t. VI (2<sup>e</sup> p.) de la traduction du Zohar par Jean de Pauly.

Gfrörer, a prouvé que le Zohar fut compilé vers 1300, mais ce n'est pas le travail original d'un seul homme. C'est plutôt une collection d'écrits mystiques anciens et modernes. Malgré sa nouveauté, l'on peut le considérer comme une source des doctrines mystiques au temps de Jésus-Christ (1). »

Neubauer avoue que, dans le Talmud, l'on trouve « les idées les plus justes et les plus élevées à côté des absurdités les plus choquantes ». Et il ajoute : « Mais, pour prendre le bon côté des choses, c'est peut-être la grandeur d'un livre que cette impartialité, et l'on ne voit pas vraiment une raison suffisante d'attaquer l'œuvre dans son ensemble, parce qu'il a plu à tel docteur, sous l'impression dominante, de se montrer ardent ou intolérant envers les païens, ou parce qu'on a inséré dans ce vaste ouvrage des formules de sorcellerie ou de magie apportées, par quelques rabbins de son pays natal (2). » Pourquoi les adversaires du Zohar ne consentiraient-ils pas à apporter le même esprit de bienveillance pour juger ce recueil ? Il y aurait si peu à changer dans les termes de l'opinion qui résulterait d'un impartial examen.

Dans ce chapitre réservé à la discussion sur l'antiquité du Zohar, en quel sens il faut l'admettre, nous n'avons pas épuisé la matière. Au cours de notre ouvrage, nous avons, suivant les circonstances, signalé au passage d'autres arguments de détail qui réfutent les audacieuses affirmations des criticistes. Certaines pages du chapitre sur le mystère messianique dans l'école de Rabbi Siméon ben Jochai peuvent être considérées comme l'exposé des preuves internes de l'authenticité du recueil. Mais nous ne voudrions pas terminer la discussion sans noter quelques observations favorables au Zohar. Les Kabbalistes modernes, nous le répétons, citent le Zohar, ils ne citent pas Moïse de Léon. Au xvi<sup>e</sup> siècle, d'autre part, lorsqu'il fut question de réimprimer le recueil, à Mantoue, certains rabbins, estimant qu'il offrait du danger pour la foi d'Israël, cherchèrent à s'opposer à cette publication. Ils le firent par des moyens obliques pour dissimuler qu'ils s'y

1. Gfrörer, *Geschichte des Urchristenthum*, t. I, p. 63.

2. Neubauer, *Géographie du Talmud*, préf.

opposaient vraiment en raison de leur animosité contre la tradition ésotérique. Toutefois, pense-t-on qu'ils invoquèrent le caractère d'imposture que présenterait le Zohar ? Nullement. Les exemplaires du Talmud venaient d'être livrés aux flammes par ordre de Jules III, ils prétextèrent que le même sort serait réservé au Zohar. « Et alors, ô malheur ! nous aurions, gémissaient-ils, le triste spectacle de voir ses pages lacérées, jetées à tous les vents, traînées dans la boue, et le nom de Dieu, si souvent répété dans le saint ouvrage, foulé aux pieds et lui aussi déchiré. Pour ce motif, n'est-il pas préférable de laisser dormir ce livre plutôt que d'en favoriser la publication ? »

Le rabbin Delattès s'opposa vigoureusement à l'obscurantisme de ses collègues. Voici les termes de son plaidoyer. « Le fanatisme, disait-il, a fait son temps ; nous pouvons bien espérer que le Talmud et le Zohar n'auront plus à redouter un pareil sort, et ne seront plus condamnés par des rois et des papes impies à être brûlés. Si cependant, ce qu'à Dieu ne plaise, le fanatisme devait prévaloir, n'agirions-nous pas de même pour la Bible et ne laisserions-nous pas, sans le réimprimer, ce document de notre législation et de notre histoire ? Et pourtant qui, d'entre nous oserait en entraver la publication et la propagation ? Conservons donc pieusement, et sans le cacher, tout l'héritage de nos pères ; montrons-le au grand jour, car il constitue notre vrai titre de gloire. Il ne nous appartient pas de dissimuler notre drapeau et surtout de le déchirer nous-mêmes. » Et l'auteur auquel nous empruntons l'histoire de cet incident local ajoute : « Delattès poursuivit courageusement son œuvre en dépit de l'anathème que lancèrent les rabbins, ses adversaires, contre quiconque prêterait la main à la réimpression du Zohar. Il déclara même cet anathème sans portée. Faisons honneur à Delattès de cette énergique résolution : il a bien mérité du Judaïsme et de la science (1). »

1. Maurice Aron, *Hist. de l'excommunicat. juive*. Nîmes, 1882, p. 127.

## APPENDICE AU CHAPITRE VIII

Depuis l'époque où ce chapitre a été rédigé, il a paru un article de Gaster dans *The Encyclopedia of Religions and Ethics* (1921). Cet auteur y dit de bonnes choses. En tout cas, il permet d'observer que les arguments des adversaires de l'authenticité du Zohar tendent à ne plus autant satisfaire la critique. Nous prévoyons que plus on étudiera sans préjugé d'aucune sorte, c'est-à-dire en se plaçant sur le terrain de la science pure qui doit se dégager de toute influence confessionnelle, plus on se persuadera que l'imposture ne se trouve pas du côté des Kabbalistes. Gaster fait avec raison ressortir le caractère composite du recueil ésotérique auquel on a donné le nom général de *Sepher ha-Zohar*.

Gaster concède que l'on peut supposer, à l'extrême rigueur, que Moïse de Léon, ou réunit quelques fragments de différents traités, ou qu'il les copia d'anciens manuscrits au hasard. Son opinion sur le style du Zohar est intéressante. Écoutons-le. « La plus grande partie du recueil est écrite dans un dialecte particulier araméen, qui est évidemment palestinien. Ce n'est pas la forme classique, mais une forme populaire corrompue, telle que les gens de Galilée la parlait entre les périodes hellénistique et arabe. Il s'apparente en partie au langage du Talmud palestinien qui est aussi d'origine galiléenne, et en plusieurs passages rappelle celui du Targum de l'Ecclésiaste. C'est évidemment le langage parlé par les Juifs de Galilée qui refusèrent d'adopter le grec, et dont ce fut le seul langage. D'autres parties sont écrites plus correctement, d'autres révèlent plus de corruption, un petit nombre de termes techniques font penser à une origine grecque. Certaines parties sont en hébreu, dans sa forme populaire. Les corruptions en d'autres parties, spécialement en araméen, sont dues probablement en grande mesure à la négligence des copistes, inhabiles à l'ara-

méen, auxquels ces mots semblaient étranges. On ne se proposa pas de composer un faux; associer le nom de Moïse de Léon avec le Zohar, comme auteur, est hors de question. Même à titre de copiste, on doit probablement limiter sa collaboration à cette partie de la compilation qui est spécialement appelée le Zohar... Il faut reconnaître, une fois pour toutes, que le recueil est une compilation d'un grand nombre de traités indépendants qui appartient à un cercle plus étendu; un certain nombre en a été choisi au hasard et réunis non pas par un auteur qui s'efforçait de composer ce qu'il paraît être actuellement, c'est-à-dire un commentaire sur les cinq livres du Pentateuque, mais par les éditeurs et imprimeurs des premières éditions. Ces gens ont choisi et réuni un certain nombre de livres dont l'un — le plus important — était le Zohar, ou comme on l'appelait le *Midrasch ha-Zohar* ou le *Midrasch de Rabbi Siméon ben Jochai*. Ils ont, délibérément et arbitrairement, disposé ces traités comme une chaîne ou une *catena patrum*, comme la chose s'est produite pour le *Yalcout*... Pour obtenir un commentaire, les éditeurs transposèrent en gros les parties d'une section à l'autre et, lorsque cela se trouvait impossible, ils se contentèrent d'insérer une note pour signifier qu'un commentaire approprié à ces passages se trouverait dans quelque section précédente. On ne prit pas même la peine de séparer les parties différentes, mais lorsque les fragments étaient trop courts, on les imprima l'un après l'autre, en mettant souvent le nom, quelquefois en insérant dans le texte le titre, tel que *Raza* (Mystère), qu'un lecteur ne comprendrait pas aisément aujourd'hui, ignorant qu'il s'agit d'une interpolation. Les éditeurs s'efforcèrent de faire comprendre que le texte était une compilation de différents traités, car ils notèrent sur la page de titre qu'ils ajoutaient au *Sepher ha-Zohar* les traités suivants : *Sitrè torah*, *Midrasch ha-neelam*, *Toseftà*, *Raya Mahemna*... Ce fait, absolument passé inaperçu, est d'une importance décisive pour l'histoire du Zohar, puisque cela prouve que dans la véritable première édition, soit de Mantoue, soit de Crémone, nous sommes en présence seulement d'une compilation, et non d'une œuvre homogène. Tous les critiques qui

ont pris le Zohar pour un ouvrage homogène, ou l'habile imposture d'un auteur ingénieux, se sont complètement égarés. »

Gaster ajoute qu'il possède un manuscrit contenant seulement ce qui appartient strictement au Zohar.

Toutefois, l'éminent hébraïsant déraille à son tour. Il déclare que l'attribution du Zohar à R. Siméon ben Jochai est le fait d'une erreur ou d'une négligence des éditeurs. Il va jusqu'à conclure que maintenant il ne saurait être plus longtemps question de mettre le nom de R. Siméon en rapport avec le Zohar et de le considérer comme son auteur. Il imagine que cette attribution est due à ce que maintes conférences du recueil commencent par la formule : *Petah R. Siméon ben Jochai* (R. Siméon dit). Gaster se trompe lourdement. Il est dupe de l'expression d'après laquelle le rabbin est l'auteur du Zohar. Nous savons qu'il l'est en ce sens que le recueil kabbalistique contient et perpétue sa doctrine. Mais nous avons exposé notre opinion à ce sujet et nous l'avons appuyée, croyons-nous, de preuves suffisantes au cours des deux chapitres, celui où nous traitons de l'antiquité du Zohar et celui où nous développons le mystère messianique dans l'école de Siméon ben Jochai. L'hypothèse de Gaster, insoutenable, prouverait qu'il a peu compris le sens général de la tradition mystique et, ne lui en déplaît, l'unité de son expression (1).

1. Nous avons trouvé dans cette encyclopédie anglaise où est inséré le travail de Gaster une bien amusante coquille bibliographique : « The Zohar a french tr. by Jean de Pauly has been published by Eliphas Levi. » (*Ency. of Relig. and Ethics*, art. *Kabalism*, p. 628). Le prétendu éditeur est mort une trentaine d'années avant le traducteur.

## IX

### L'INFINI LES INTERMÉDIAIRES MÉTAPHYSIQUES

*Non omnes qui eum habent de eo (Zohar) judicare possunt, ob sermones et rerum difficultatem.*

Buxtorf, *De abbrev. hebraicis* (s. v. Zohar).

*In librorum Cabbalisticorum explicatione, qualis liber Ietzirah, Hebræos ipsos inter se non convenire, sed in diversa ire, insuper fructum labori non respondere. Cabbalisticam enim hanc doctrinam abyssum esse inperscrutabilem, labyrinthum inextricabilem nec introitum ostendentem, nec exitum, fructum ejus nullum.*

Buxtorf, junior. *Cosri*. P. IV, § 27, p. 318,

*Credant Lectores, nunquam tam obscurum esse systema Cabbalæ Sohariæ, quæ Philosophiæ scepticæ.*

CHR. SCHOETTGEN

*Horæ hebr. et talmud*, t. II. præf.

# I

## L'INFINI

(EX-SOPH)

La scolastique des Kabbalistes est subtile. On a fait un assez long crédit à celle des Kant, des Hegel et des Schelling: cela permettait d'espérer chez les critiques une attitude aussi favorable, sans préjuger des conclusions, à l'égard de la pensée et de la terminologie orientale. La Kabbale s'exprime dans une langue qui a pour nous ses difficultés. Ne récompense-t-elle pas le laborieux chercheur en l'élevant aux sommets de la spéculation ?

Il arrive que le langage kabbalistique soit un bégaiement. L'Hébraïsme ésotérique s'efforce plus que tout autre mysticisme, en effet, à transporter l'esprit dans la région de l'indescriptible. De hauteur en hauteur, l'intelligence sonde l'ineffable, elle symbolise, elle s'extasie, puis jette des interjections qui résument l'impuissance de savoir et l'incapacité de raconter. « Mystérieux des Mystérieux », « Inconnus des Inconnus », « Ancien des Anciens », « Qui ? », « Toi », « Néant », « Non-Etre », tels sont alors certains noms, parmi d'autres, par lesquels la Kabbale désigne Dieu.

On a peut-être voulu trop rapidement connaître le mysticisme intellectuel des Juifs, en avoir, comme l'on dit, une idée. On l'a cursivement étudié sur quelques documents fragmentaires, et la mémoire chargée de souvenirs classiques. Quelle hâte n'a-t-on pas manifesté pour comparer ! Ici, on estime que la Kabbale parle comme Plotin; là, Spinoza en redirait la



doctrine; on en trouverait des vestiges dans Hégel... Pourquoi ne pas se dépouiller des oripeaux de l'érudition et ne pas analyser l'enseignement ésotérique des Juifs comme si l'on n'avait jamais rien appris. Il faut même éviter jusqu'à l'écueil d'attribuer une autorité au critique qui semblerait mériter confiance par sa race et sa compétence apparente. C'est ainsi que nous ne saurions trop protester tout d'abord, contre la description du système kabbalistique, présentée par le rédacteur de la *Jewish Encyclopedia*. Cet hébraïsant, qui peut faire illusion — avouons son habileté — tombe dans le travers de vouloir bien vite qualifier la Kabbale par analogie avec des systèmes classiques de la philosophie moderne. Entendons-nous. Il ne saurait être interdit d'établir des comparaisons, et nous ne nous en priverons pas; il est répréhensible de ne pas déterminer quelles sont les données de la pure tradition kabbalistique.

Les auteurs qui traitent de l'Esotérisme hébraïque commencent par l'examen de l'idée de Dieu, considéré dans la profondeur de ses ténèbres, c'est-à-dire de l'En-Soph (Sans Limite). En plaçant d'un bond l'esprit à ce point culminant de la doctrine, on ne se demande pas même si les Kabbalistes en agissaient ainsi en présence du mystère. Il est vrai que la Kabbale n'offre pas de système méthodiquement exposé. Nous sommes avec elle en plein Orient. La poésie n'est séparée ni de la philosophie, ni de la science, ni du rêve politique. La Kabbale deviendra une philosophie en ce sens que certains de ses adeptes s'efforceront, au cours des siècles, de mettre le langage des philosophes au service de son enseignement; primitivement, elle est une « Sagesse » purement intuitive d'expression métaphorique, en faisant abstraction de ses « mystères » qui se rapportent à un but temporel. La Kabbale présente à la méditation ce que nous appellerions volontiers des thèmes sur lesquels les initiés spéculent sous l'apparence d'un symbole, quitte à revenir sur le même sujet sous l'apparence d'un nouveau symbole. Et tels qu'ils nous sont parvenus, les grands thèmes kabbalistiques surgissent, pour ainsi dire, tout à coup, pour interrompre le cours d'*haggadoth* (histoires) qui sont elles-mêmes des paraboles de catégories différentes mais qu'un

même esprit, sous l'enveloppe du vocabulaire ésotérique, réunit. C'est par là que, dans le Zohar, on peut estimer qu'il y a unité de composition, parce qu'il y a unité d'inspiration, mais sans didactisme.

On nous permettra, d'ailleurs, de noter que le Christianisme, lui non plus, n'a pas systématisé primitivement sa doctrine. Il est probable que ses apôtres ne commençaient pas à instruire les profanes par l'enseignement de l'*agnosie*; ou en leur décrivant la Divinité comme un « océan d'essence ». Pour ravissantes que soient les cimes, l'intelligence humaine a besoin d'être accoutumée peu à peu à l'éclat d'une lumière qui l'éblouirait.

La critique, très intéressée par l'originalité de cette expression « En-Soph », où la négation revêt l'affirmation, s'est abandonnée à une erreur assez commune : celle de retrouver dans une ancienne tradition un des principes les plus fameux de la philosophie moderne et germanique. Un puissant idéologue a peut-être mal redit ce que d'autres avaient mieux formulé, ou peut-être n'a pas voulu exprimer ce qu'on lui a fait dire; quoi qu'il en soit, nous voyons la nuée des savants confronter et conclure à l'identité de la Kabbale et de la théorie Hégélienne. Cependant, quel que soit le jugement que l'on porte sur l'enseignement kabbalistique et ses origines, les Kabbalistes sont des Juifs. Ils le sont par le langage comme ils le sont par les idées. Leur Esotérisme est celui d'un peuple qui met à la base de sa religion la croyance à un Dieu personnel et dont la législation a son expression fondamentale dans la formule : « Soyez saints, car moi je suis saint. » (*Lévitiq.*, XI, 44.) Toute la réflexion des mystiques juifs s'exercera donc sur un Dieu qui bien loin d'être un Rien qui deviendra Tout, comme beaucoup le supposent, est au contraire la Réalité absolue, et, en un certain sens, la seule Réalité. L'En-Soph n'est pas un zéro absolu. En-Soph n'est qu'une désignation de cet Etre réel qui, si on le considère sous d'autres rapports, est appelé tour à tour par des noms différents. Ainsi le nom divin *Hou* (« Lui »), est, pour les Kabbalistes, un des noms du même Etre que celui qu'ils nomment *Aïn* (Néant), En-Soph

(sans fin), mais envisagé à divers points de vue. Benamozegh observe très bien à ce propos que : « nelle guisa che Dio come infinito è *Aïn*, come mente *Iesch*, come causa *Mi*, così qual mondo intelligibile, come Logo è *Hou*, Ipse, e come oggetto di amore e di sentimento è *Zé* : stupenda gradazione che logicamente si volge dal sommo incompensibile *Aïn* all' immediato o interno sensibile *Zé* e che non può essere che parto di una davvero divina filosofia (1). »

L'En-Soph signifie la cause première qui n'est pas ce Néant au sujet duquel on rappellerait, avec raison cette fois, l'adage *ex nihilo nihil fit*. Or, la cause active dont il s'agit, tout en est émané. Mais cette Cause, avant toute manifestation, est nommée par la Kabbale En-Soph, c'est-à-dire l'Infini.

D'après la judicieuse remarque d'Isaac Meyer, et de tous les Kabbalistes quels qu'ils soient, le terme d'En-Soph signifie donc *non Ens*, c'est-à-dire « non un être » de ceux que nous connaissons, mais il ne signifie pas « *non Est* ». Il ne s'agit pas d'une négation de l'existence infinie. C'est relativement à l'appréhension intellectuelle que cet Etre est un « Néant » (*Aïn*) comparé à l'universel créé. « *Aïn* » est un nom symbolique de la Divinité. Il désigne le degré suprême de la Divinité qui est pour l'homme comme n'étant « Rien », puisqu'il ne peut en avoir la plus faible perception. En effet, son universelle manifestation accomplie, la Cause des Causes interroge : « A qui (*Mi*) me comparerez-vous ? A qui (*Mi*) m'égalerez-vous ? Quoique créée à ma ressemblance, il n'y a pas une créature qui me soit comparable. Je puis même détruire la forme sous laquelle je peux me manifester au monde et je puis reproduire ma propre manifestation sous des modes différents (*Z.*, II, 42a). Imagine-t-on un enseignement plus clair ? C'est bien là l'expression d'une croyance à un Dieu réel, libre et indépendant de la Création.

« *Mi* » (= Qui ?) est un nom, pour les Kabbalistes, du même Etre que celui qu'ils désignent sous d'autres termes. « *Mi* », c'est le « mystérieux Ancien, éternel objet de recherches ». Au

1. Benamozegh, *Dio*, p. 220.

delà il ne faut pas chercher à approfondir (Z., I, 1 b). Le monde est apparence et changement, mais sa Cause reste éternellement le Réel Un, « Lui », « Toi », « Qui ? », « Non-Etre », c'est-à-dire le Saint, béni soit-il ! Tous ces noms sont relatifs seulement au point de vue où l'intelligence humaine se place pour s'en faire une idée. Ainsi, le Néant (Aïn) s'oppose à « ce qui est » (Esch). En un mot, l'En-Soph, l'illimité, exprime la nature transcendante du Réel divin. Du reste, la traduction obvie de En-Soph est « Infini ». Or, les philosophes modernes, qui sont la couronne de l'humanité, un Leibniz comme un Fénelon, n'ont-ils pas reconnu que le mot d'« Infini », qui a une apparence négative et qui, étymologiquement, est en effet négatif, signifie un être essentiellement positif, tandis que s'est le mot « fini » dont le vrai sens est en réalité négatif. Nous n'avons plus qu'à appliquer cette remarque à la terminologie kabbalistique. Elle n'en est pas moins exacte par le fait qu'il s'agit de mots hébreux. Et les Kabbalistes sont unanimes à l'entendre bien ainsi.

La critique nous invite à examiner la position de ce principe kabbalistique comparé avec la philosophie moderne. Franck — on le lui a vivement mais avec raison reproché — cédant à la manie de confronter la tradition juive avec des enseignements contemporains, retrouvait l'Hébraïsme ésotérique dans l'Hégélianisme. Le futur vice-président du Consistoire central israélite aurait pu, mieux instruit, signaler l'ironie de cette analogie supposée. Hegel, en effet, avait peu d'estime pour la Kabbale. Elle était pour lui un mélange d'astronomie, de magie, de médecine et de prophéties. Il est vrai qu'il observait qu'il y avait en elle d'intéressant quelque doctrine fondamentale, d'après laquelle tout est sorti de l'être *un*, infini, qui renferme tout éminemment, et d'où toutes les choses découlent par la limitation de l'Infini. A tout prendre, il aurait été tout au plus permis de prétendre qu'Hegel s'était inspiré de la Kabbale, telle qu'il la comprenait. Mais, nous ne croyons nullement, étant donné non seulement le peu de cas que Hegel faisait de la Sagesse mystique des Juifs, mais l'aversion qu'il professait pour le Judaïsme, qu'il lui ait emprunté quoi que ce soit. La

fameuse identité que Franck imagine est purement arbitraire. On a dit que Hegel avait emprunté à Swedenborg. Il se pourrait que le *Process* divin qui va, d'après le visionnaire suédois, de l'Être virtuel à l'Être réel pour le devenir soit déjà de l'Hégélianisme. Les amateurs d'analogie prétendue entre la Kabbale et Hegel réfléchiront à cette observation de Schneckengerber. Elle les incitera peut-être à la prudence (1).

Quoi qu'il en soit, Franck, malgré l'inexactitude de son point de vue, a trouvé une faveur exagérée. « Par cela même que Dieu, écrit le célèbre professeur au Collège de France, retiré sur lui-même se distingue de tout ce qui est fini, limité et déterminé; par cela même qu'on ne peut pas encore dire ce qu'il est, on le désigne par un mot qui signifie *nulle chose*, ou le non-être, En-So-ph. » Et il ajoute aussitôt un texte du Zohar qui précisément aurait dû lui faire saisir que le problème de l'existence de l'Être absolu dans la plénitude de sa réalité n'est pas en question, mais seulement celui de la connaissance que l'homme peut en avoir! « On le nomme ainsi, dit l'*Idra zouta*, parce que nous ne connaissons pas, et qu'il est impossible de connaître ce qu'il y a dans ce principe; parce qu'il ne descend jamais jusqu'à notre ignorance et qu'il est au-dessus de la sagesse elle-même. » Ce texte semble assez explicite. Cependant le critique concluait : « Nous ne pouvons nous empêcher de faire remarquer que l'on retrouve la même idée et jusqu'aux mêmes expressions dans l'un des plus vastes et des plus célèbres systèmes de métaphysique dont notre époque puisse se glorifier aux yeux de la postérité. Tout commence, dit Hegel, par l'*être pur*, qui n'est qu'une pensée entièrement indéterminée, simple et immédiate, car le vrai commencement ne peut pas être chose... Mais cet être pur n'est que la plus pure abstrac-

1. Nous n'avons aucune intention de médire du principe fameux sur lequel repose la doctrine hégélienne. Nous savons très bien qu'il est facile de la ramener à un sens orthodoxe. On consultera, à ce sujet, l'ouvrage de l'abbé Gabriel : *Principes généraux de Théodicée pratique*. Ce curé de Saint-Merry a été influencé par la théosophie de Dutoit-Mambrini. Sa théorie contient ce que l'on pourrait appeler une réhabilitation de l'hégélianisme ramené à l'orthodoxie. Le point de vue adopté par cet auteur est vraiment original et unique. La critique de l'hégélianisme par Paul Janet n'en reste pas moins fine et judicieuse.

tion; c'est un terme absolument négatif qui peut aussi, si on le conçoit d'une manière immédiate, être appelé le non-être. »

Ces commentaires imprévus témoignent d'un aimable savoir-vivre universitaire où la louange concernant l'enseignement à la mode est de rigueur, mais ils témoignent également que le lauréat avait abordé un sujet où son insuffisance était manifeste. Le Dr Franck aurait dû savoir qu'Hégl lui-même déclare avoir adopté toutes les opinions d'Héraclite. Le philosophe berlinois parle à ce propos, en se référant à Aristote, de la non-existence de l'Etre et du Non-Etre qui aurait été un principe de l'Ephésien. La référence de Hégl est d'ailleurs inexacte (1).

Toutefois, ce n'est pas sans surprise que nous voyons un orientaliste, d'un certain mérite, reprendre la même thèse au Congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Paris en avril 1891. L'abbé G. Busson présentait un docte mémoire sur l'origine égyptienne de la Kabbale, qui est un des plus intéressants travaux de langue française sur la question. Il nous est impossible de nous accorder avec le savant auteur sur l'exposé qu'il donne de la théosophie juive.

L'abbé J. Busson écrit : « Principe, idée, modèle et âme de notre monde inférieur, le monde qui vient part de l'indéfini confondu avec l'infini sous le nom d'En-Soph (sans limite) ou de Aïn (néant). Sa formation comporte dix degrés, tous compris dans le premier, qui n'est encore que le sans-limite, le Néant primitif, considéré précisément comme source de tous les êtres. » Il continue : « Ce Dieu (celui de la Kabbale) n'est pas l'infini, lequel est à lui-même sa forme parfaite et immuable, mais l'indéfini, l'indéterminé, qui se détermine en devenant tout. L'esprit ne peut le saisir, qu'au travers des formes émanées de lui, et seulement comme auteur et maître de ces formes; en voulant l'atteindre en lui-même directement, on irait se perdre dans le néant; car ce qui est absolument indéterminé n'a aucune manière d'être, n'est d'aucune manière, n'est rien. La Kabbale ne recule pas devant cette conséquence; elle affirme sans se troubler qu'En-Soph est néant, et que la Sagesse vient

1. Cf. J. Burnet, *l'Aurore de la philosophie grecq.*, trad. fr. Paris, 1919.

du Néant, selon ce passage du livre de Job : « d'où vient la Sagesse ? » ainsi traduit : « La Sagesse vient du néant. » L'auteur dit encore : « Tout ce que l'esprit peut saisir, n'est que l'enveloppe de l'invisible et incompréhensible En-Soph. Il est le tout de cette enveloppe qui est lui sans être lui ; en dehors d'elle, il n'est rien ; son nom propre est néant. Ainsi le veut la théorie ; mais le Kabbaliste est sous l'influence d'une autre doctrine, celle de la Bible qui définit Dieu non : celui qui n'est pas et devient sans cesse, mais : celui qui est. A cette doctrine il voudrait rester fidèle ; il parle de son En-Soph avec un respect religieux, il lui attribue toute perfection, à l'heure même où il le déclare néant. Logiquement, s'il y a une logique panthéiste, du néant devraient sortir d'abord les formes les plus voisines du néant, les plus éloignées de la perfection, dont on se rapprocherait à mesure qu'on s'éloignerait du point de départ... Les Kabbalistes ne veulent pas rompre, ils prétendent seulement expliquer, leur panthéisme n'est qu'un monothéisme perversi. »

Une réflexion est bonne dans cette analyse de la doctrine kabbalistique telle qu'on la suppose ; elle n'a malheureusement pas eu l'heureuse conséquence qu'on pouvait légitimement espérer. Le théologien veut aussi, à l'exemple des Kabbalistes qu'il s'est figurés, prendre sa petite licence envers la logique. « Les Kabbalistes, dit-on, ne veulent pas rompre (avec la tradition biblique), ils prétendent seulement expliquer. » C'est bien notre opinion, puisque nous qualifions la Kabbale de Gnose. Le propre d'une Gnose (étymologiquement parlant) est le développement intellectuel des formules dogmatiques, d'être la science (gnosis) de la foi (pistis). L'abbé G. Busson note à propos que la révélation divine est toujours opportune et s'adapte aux temps et aux circonstances, aux besoins et aux idées des hommes qui doivent la recevoir. Et il rappelle que le Dieu d'Israël, celui de Moïse ne devient pas, qu'il est. Le Dieu de la Kabbale est celui de Moïse, il ne devient pas davantage ; lui aussi, il est. L'En-Soph est l'*Attika d'Attikin*, l'Ancien des Anciens, l'*Attika kadoscha*, l'Ancien Sacré.

Mais l'idée qu'on s'est formé de la doctrine ésotérique n'est

que son travestissement. Nous ne pouvons nous empêcher de penser que ce travestissement est assez analogue à celui que l'on ferait de la théologie chrétienne, si, glanant d'ici de là quelques formules, et que de plus, en les comprenant mal, on affirmait que les Chrétiens ont sur la question de la Divinité une théorie aussi rudimentaire que celle de je ne sais quelle peuplade nègre, lorsqu'ils désignent leur Dieu par le terme d'« Anonyme ». Parlant du Verbe et disant Dieu de Dieu, que penserait-on si quelque théologien barbare se figurait que les Chrétiens parlent de deux Dieux ?

Que l'on soit admirateur ou non de la philosophie mystique des Juifs, jugeons la Kabbale telle qu'elle est. Ne prêtons pas à ses adeptes des notions qu'ils étaient non seulement loin d'avoir, mais qu'ils étaient incapables de soupçonner. Diderot écrivait que le premier pas vers la philosophie est l'incrédulité, le Kabbaliste répugne à cette discipline. La Kabbale est, au contraire, cette philosophie dont la foi (*pistis*) est le premier acte. Les détails biographiques, qui nous sont parvenus sur ces mystiques, ne sont pas négligeables à titre de renseignements sur leur véritable pensée. Ces détails sont une garantie de leur intelligence mystique. Et, sans doute, leur stupéfaction n'eût pas été petite de s'entendre reprocher, eux qui vivaient toute leur existence en présence de Dieu, qu'ils étaient athées ou panthéistes, même à leur insu. Il existe encore des Kabbalistes authentiques de par ce vaste monde. Qu'on les interroge sur leur véritable doctrine avec la même impartialité que l'on interroge les Primitifs du continent noir. Qu'ils soient fous ou non, la question n'est pas là. S'ils sont fous, faut-il encore, pour un classement judicieux, donner une exacte description de leur délire.

Du fait qu'ils désignent Dieu comme un être insondable, impénétrable et tels autres qualificatifs pour exprimer l'Être que nous appelons quotidiennement l'Infini, ils auraient établi à la base de leur intellectualisme et de leur praxisme religieux, le Néant ! C'est défigurer la Kabbale, si comparable pourtant en cet endroit, à la philosophie mystique du Christianisme. Amusons-nous à exagérer le travestissement de la Kabbale qu'on



nous présente. La Création est appelée par les Kabbalistes, l'« ombre de Dieu »; nous pourrions alors soutenir que l'Hébraïsme ésotérique enseigne que le Rien s'est déterminé dans l'ombre, que le Néant est émané du Néant? Nous ne pensons pas que les Kabbalistes aient été des imbéciles. Dans l'*Idra Zouta*, nous lisons : l'Ancien Sacré est appelé Aïn (néant), à lui est suspendu le Néant (Aïn). Lorsqu'on se trouve en présence de pareils énoncés, il serait opportun de se rappeler que la Kabbale est une tradition ésotérique et qu'on doit l'interpréter comme telle. De quelle stupidité monstrueuse ne seraient-ils pas affligés ces Kabbalistes à les mal entendre! On leur prête une absurdité hors-nature. Lorsqu'ils disent, parlant des trois Sephiroth suprêmes, connues sous le nom de « Lumière intérieure primitive », de « Lumière pure », et de « Lumière claire », qui sont dans l'En-Soph, ils auraient donc signifié que ces trois Lumières ont leur essence dans le Rien?

Écoutons-les naïvement. Ils ne privent pas leurs auditeurs de claires explications. R. Siméon ne dit-il pas, à propos de l'infinitude divine, qu'il ne s'agit que de distinction symbolique? « Les Israélites font une distinction entre l'Ancien, le plus mystérieux de tous les mystères qu'ils l'appellent Aïn (Néant), et la « Petite Figure » qu'ils appellent « Jehovah ». Mais Jehovah, Aïn, sont des noms qui désignent l'Être réel considérés sous des rapports différents. » (Z., II, 64 b.) — « L'Ancien mystérieux est appelé Hou (Lui). (Z., 290 a, *Idra Zouta*.) En posant la question : Mi (= Qui?) relativement à Dieu, la Kabbale n'affirme-t-elle pas l'existence du Réel? Se demanderait-elle « Qui » il est, si, dans sa pensée, « il » n'existait pas. Kabbalistes, anciens et modernes, n'ont qu'une voix. L'En-Soph, Cause des Sephiroth, est l'être, vivant, intelligent, voulant, puissant, décrétant, donnant l'essence, produisant son œuvre, la conservant, la perpétuant et perfectionnant tous les êtres. » (Irira, *Porte des Cieux*, VII, 12.)

Pour être logiques avec eux-mêmes, les contradicteurs de la Kabbale seraient obligés de donner à « Jehovah » tous les caractères qu'ils attribuent à En-Soph, puisque les Kabbalistes identifient l'un et l'autre. L'oseraient-ils? Toute la doctrine des

noms divins, exposée par les Sages de la tradition, n'est qu'une longue protestation (1).

Mais la fantaisie des comparaisons nous gagne. On nous excusera de suivre des exemples respectés. Il est assez curieux de voir que, chez les Chrétiens, le système qui se rapproche le mieux de l'Hébraïsme ésotérique, relativement à l'En-Soph, est celui de Maître Eckart sur l'Absolu. On peut discuter sur la pureté orthodoxe de la théosophie d'Eckart, on n'imaginera jamais que ce profond mystique adorait la Néant. Cependant, quelles formules plus saisissantes! Quelles doctrines de physiologie plus semblable! « Got ist ein niht. » « Got ist ein niht sinde. » C'est par de telles expressions, identiques à celles de la Kabbale, que Maître Eckart, sans rien avoir emprunté à la tradition juive, proclame la transcendance divine par voie de négation. Ironie des choses! Les critiques pourraient affirmer que Maître Eckart est plus athée que la Kabbale. Car, à observer les faits aussi grossièrement que les Antikabbalistes, on serait en droit de dire que les formules du Dominicain, « Dieu est néant, un non être », sont privées de tout correctif, tandis que l'Esotérisme juif a soin d'affirmer, tout au moins à ceux qui veulent l'écouter, que dans les trois lettres composant le terme de **אין** (Aïn = Rien), **א** désigne la Couronne, **י** la Sagesse, **נ** l'Intelligence, c'est-à-dire les trois Sephiroth supérieures. En un mot la Kabbale montre bien que la désignation du Réel divin est cachée sous l'enveloppe des lettres qui forment un nom symboliquement négatif. Pour cette tradition, il y a un connu et un mystérieux, s'il s'agit, comme c'est le cas en ce moment, de l'Etre sans bornes, première perception de notre intelligence. C'est une des étrangetés de la théosophie kabbalistique, dirions-nous si elle en avait le privilège. Mais on retrouve un enseignement identique dans la philosophie pérenne et notamment dans cette authentique philosophie chrétienne qu'il ne suffit pas d'être docteur en théologie pour connaître. Elle attribue au même objet deux faces, ou plutôt deux états d'une même face, un caché et un révélé. Les termes tech-

1. Cf. *Iddra Zouta*, Z. III, 288 a, où il est dit que les « lumières de la lampe sublime et très mystérieuse sont désignées par les noms sacrés ».

niques parlent d'un *extime* et d'un *intime*. Or, c'est bien seulement lorsque la pensée humaine a consenti à refuser l'« être » à Dieu, tel que nous pouvons le concevoir qu'Eckart se plaît à nommer Dieu un être. « Wesen ist ein erster name. » (L'être est un premier nom.) Mais comment procède notre théosophe ? Craignant de faire tomber l'être dans la contingence, il juxtapose les contraires, l'Etre et le Non-être en les plaçant dans une unité idéale.

Supposer que Hégel a emprunté son principe fondamental à Eckart serait fort mal raisonner. Penserait-on que Maître Eckart a tiré les notions fondamentales de son système de Scot Erigène, de Denys l'Aréopagite et que la Kabbale a emprunté au Néo-Platonisme, puisque l'on prétend que Denys s'est inspiré de cette école ? Ce serait plus mal raisonner encore. La conception du Néant, de l'En-Soph, du Sans-limite ou du Sans-forme, appartient à tous les mysticismes connus ; c'est une idée universelle. Son expression est plus ou moins conforme à notre esprit analytique. Mais les imperfections du langage exprimé par les anciens théosophes ne sont-elles pas excusables, puisque les Orientaux ne connaissaient pas le vocabulaire qui s'est peu à peu créé, et dont nous proclamons avec tant d'éclat la supériorité ? L'Hindouisme énonce : l'Etre et le Non-Etre voilà (l'Etre) par excellence. Le Soufisme enseigne que Dieu, l'Etre, est le néant de l'existence. On le voit par ces formules, choisies à des âges et des civilisations différentes, le mysticisme quel qu'il soit exprime une transcendance divine ineffable. Elles sont plus ou moins heureuses, si nous les entendons avec une rigueur qui serait légitime pour d'autres systèmes philosophiques. G. Busson, qui ne s'en est pas souvenu, ne déclare-t-il pas lui-même que : « n'ayant pas à leur service une langue très philosophique, les Kabbalistes ont usé de figures et de comparaisons ». Au fond, nous croyons les formules du mysticisme, bien qu'étrangées à première vue, très justifiables. Au surplus, le lexique kabbalistique n'en possède point d'aussi forte que le lexique du Soufisme ou tel autre mysticisme.

Nous venons de signaler un rapport de la doctrine ésotérique

avec celle d'Eckart, c'est avec la théosophie chinoise que la Kabbale se rencontre le plus exactement. Le Tao n'a rien à l'Orient, rien à l'Occident, rien au Sud, rien au Nord. Il est Incompréhensible, le Mystérieux est sans fin, le Mystérieux obscur, le « Sans-Temps », il est Celui qui pénètre tout et demeure en dehors de tout ce qu'il pénètre. Il est le grand carré sans angle. Cherchant du regard, on ne peut voir. Dieu est l'Etre sans Nom. Le Tao n'est ni pur, ni trouble, ni élevé, ni bas, ni passé, ni à venir, ni bon, ni mauvais. Les familiers du Zohar savent que l'on pourrait aisément traduire toutes ces formules chinoises avec des termes pris dans la Bible des Kabbalistes. Nous n'hésitons pas à conseiller aux curieux de la Kabbale, à ceux que les comparaisons entre traditions intéressent, aux docteurs en théologie déconcertés, à lire la dissertation de Paul Antonini sur la *Personne de l'Eternel d'après la doctrine antique des Chinois*, lue au IV<sup>e</sup> congrès scientifique international des Catholiques, tenu à Fribourg en 1878.

Qu'il est donc malaisé de garder saine la faculté de jugement ! C'est précisément le même auteur qui justifie, avec une science émérite, la Chine des fausses imputations d'athéisme dont sa théologie a été la victime, le même auteur, disons-nous, qui s'est posé en adversaire passionnément injuste de la Kabbale, déclarant que son En-Soph est le néant, le zéro absolu. Et pourtant, qu'il serait facile de reprocher à cette « doctrine antique des Chinois », qu'on explique avec une indiscutable autorité — et nous regrettons même qu'on n'y ait consacré qu'un petit nombre de travaux — cet athéisme, ce panthéisme, que l'on découvre dans la Kabbale. P. Antonini devait le savoir mieux que personne, et c'est la raison pour laquelle son ouvrage sur l'Hébraïsme ésotérique intitulé *la Doctrine du mal* est un vrai scandale (1).

Serait-il déplacé d'affirmer que l'expression de la Kabbale sur l'Infinitude divine ne prouve pas plus l'athéisme du Kabbalisme juif que l'expression identique de la théosophie égypt-

1. Franck, qui tenait beaucoup à trouver l'Hégélianisme dans la Kabbale, n'a pas manqué de le rencontrer dans le Taoïsme (Cf. Léon de Rosny, *le Taoïsme*, introd. par Ad. Franck, p. 11. Paris, 1892).

tienne ne prouve l'athéisme de ce peuple en la Sagesse duquel Moïse fut initié! L'Égypte désigne également l'Infini : « Celui qui n'a pas de bornes. » Son Dieu est aussi celui de la Kabbale : « le Caché dont on ne connaît pas la forme. »

On ne saurait d'ailleurs se prévaloir de ces désignations pour soutenir l'origine égyptienne de la Kabbale. Pourquoi serait-elle plus égyptienne que persane? La théologie perse n'a-t-elle pas le Zervane Akérène identique à l'En-Soph? Mais il est superflu de frapper à la porte de tous les sanctuaires pour entendre les plus hauts Initiés nous instruire de leur « théologie négative ». Nous sommes à même, croyons-nous, de lire plus judicieusement les Kabbalistes qui s'expriment avec tant de clarté qu'on reste étonné de leur voir prêter si mal à propos des erreurs qui les affligeraient. Quoi de plus simple, en effet, lorsqu'on entend le Zohar dire : « La Pensée du Saint, béni soit-il, est cachée, secrète et trop élevée pour que l'entendement d'un homme puisse l'atteindre et le concevoir. Si les choses suspendues à la Pensée suprême sont inaccessibles, à plus forte raison la Pensée elle-même. A l'intérieur de la Pensée, il n'y a personne qui puisse concevoir quoi que ce soit; à plus forte raison il est impossible de connaître l'Infini (En-Soph) qui est impalpable. » (Z., I, 21 a)... « L'Ancien des Anciens, le Mystérieux, le Caché des Cachés est imparfaitement déterminable. On sait seulement que c'est le Vieux des Vieux, l'Ancien des Anciens, le Caché des Cachés. » (Z., III, *Idd. rab.*, 128 a)... « L'En-Soph est ainsi nommé parce que nous n'en avons aucune connaissance et qu'il ne peut être connu. » (Z., III, *Idd. zout.*)

On nous effraie mal à propos en dévoilant de prétendues audaces de la Kabbale. Elle affirmerait sans se troubler qu'En-Soph est le néant et que la Sagesse est néant (1). Restons à notre tour dans la sérénité pour lire l'explication de son langage. « Le Père procède de l'Ancien sacré, ainsi qu'il est écrit : la Sagesse sort du Néant, car l'Ancien sacré est insaisissable. » (Z., III, 290 a.)

1. Busson, *Ouvr. cité*, ch. I, p. 30.

Avant d'ajouter de nouvelles citations rappelons d'ailleurs que les Kabbalistes ne tirent pas leur théorie du texte biblique, comme on leur prête gratuitement cette absurdité; d'après les procédés que nous avons analysés, ce texte leur sert de simple appui. Ils citent le texte de Job XXVIII, *âl deréq ha-hodââ lo âl deréq scheala*, c'est-à-dire : à titre de témoignage (notification) et non pas à titre de postulat.

Mais le Zohar dit encore : « L'Ancien Sacré est la hauteur inscrutable, qu'il est en dehors du nombre, en dehors de ce qui peut être compté. Il ne peut être conçu que par le désir du cœur. » (III, *Idd. z.*, 289 b.) Cette doctrine n'a vraiment besoin d'être traduite en aucun autre langage pour être comprise.

S'il est en lui-même, l'Ancien Sacré, le Mystérieux des Mystérieux, Celui qui est l'objet éternel des recherches, on peut en avoir une faible idée par ses attributs et par ses œuvres. Les commentateurs de tous les siècles n'ont qu'une voix, avons-nous dit précédemment, au sujet de l'En-Soph. Ils répètent à satiété un même enseignement. Citons encore Abraham Irira que nous choisissons préférablement à tout autre, car, s'il est un écho de Louryah, il l'est en confrontant la tradition ésotérique avec les « dogmes platoniciens ». « Les négations de la Cause première, écrit-il, n'entraînent pas le défaut ou la privation, mais l'excellence; d'où il en résulte que celle-ci est supérieure dans ces modes infinis à toute substance déterminée (limitée), à toute chose intelligible, vie et intelligence, et qu'elle est leur cause. » Il ajoute en comparant le Créateur et la Création à l'Architecte et à son œuvre : « Si l'on dit que l'architecte manque de main, cela est plutôt une supériorité. » Il dit enfin : « Les noms attribués à la Cause première sont triple : affirmatifs ou négatifs ou éminents. » Cet enseignement rappelle une théorie soutenue par un docteur angélique que les théologiens du Christianisme recommandent, s'ils ne l'étudient. Admirable dans un cas ne le serait-elle plus dans un autre ? Saint Denys l'Aréopagite, Saint Thomas, Maïmonide formulent le même enseignement sur le triple caractère des noms divins.

Mais la doctrine qu'Abraham Irira rapporte d'après l'école de Louryah est instructive relativement à l'intelligence de la

nature attribuée à l'En-Soph. « Les Kabbalistes disent, déclare-t-il, qu'il y a huit modes par lesquels on peut mieux comprendre l'Infinitude. Ils remarquent que l'Infini est tel qu'il ne peut en aucune façon avoir de limites ou de mesures, et plus il est compris, plus il reste à comprendre. » Encore un enseignement qui rappelle une doctrine bien connue! On croirait entendre Saint Augustin : « Les choses incompréhensibles doivent être cherchées de telle sorte qu'on ne se persuade pas n'avoir rien trouvé, lorsqu'on aura pu découvrir combien est incompréhensible ce qu'on cherchait. Pourquoi chercher si l'on comprend que ce que l'on cherche est incompréhensible, si ce n'est qu'il ne faut pas se laisser dans la recherche des choses incompréhensibles, tant qu'on y fait quelque progrès et qu'on devient de plus en plus meilleur en poursuivant un si grand bien, que l'on cherche pour le trouver, et que l'on trouve pour le chercher encore? Car on le cherche pour le trouver avec plus de suavité, et on le trouve pour le chercher avec plus d'avidité (1). »

Quels sont les huit modes de l'Infinitude, dont parle Irira? En reproduisant une partie de la citation de ce Kabbaliste, nous avons un aspect de la physionomie de la Kabbale spéculative. Le premier mode est relatif à la quantité continue, le second à la quantité discrète, le troisième à la qualité, le quatrième à la puissance, le cinquième à la privation, le sixième à l'aseité, le septième à l'éternité; le huitième est l'immensité et l'ubiquité qu'on attribue à Celui qui est sans fin, relativement à l'espace et à la localisation, et qui se trouve toujours où il n'y a rien et où quelque chose peut être. Elle est dans tous les êtres et dans la nature de toutes choses, et aussi dans toutes les étendues, lieux et espaces, qui sont dans ces êtres mêmes existants ou possibles. Les trois espèces d'infinité : d'essence, de perfection et de puissance actuelle, l'infinité d'éternité et de pérennité, l'infinité d'ubiquité et de présence en tous lieux et espaces dépendent de la Cause première, et celle-ci, pour cette raison, est appelée En-Soph : Puissance infinie. (Cf. *Porte des Cieux*, Diss. III.)

1. Saint Augustin, *De trinitate*, I, XV, c. II,

L'En-Soph dans la Kabbale ancienne ou moderne n'est donc pas le Néant au sens privatif. C'est L'Infini, Dieu, la Puissance absolue. Il se manifeste par ses attributs et par ses œuvres. C'est ce que nous allons voir.



## II

### LES INTERMEDIAIRES METAPHYSIQUES

(SEPHIROTH)

L'Eternel objet des recherches, Dieu, est connu par ses attributs et par ses œuvres, selon l'intelligence de chacun. « L'Ancien des Anciens, l'Inconnu des Inconnus, dit le Zohar, a une forme et n'a pas de forme. Il y a une forme par laquelle le monde est soutenu, et cependant il n'y a pas de forme; il émana neuf éclatantes lumières qui s'étendirent de tous côtés. Qu'on imagine une lumière élevée projetant ses rayons dans toutes les directions. L'on s'approche pour en examiner les rayons, on ne comprend pas davantage. Il en est de même pour le Saint Ancien, lumière absolue, mais en elle-même cachée et incompréhensible. Nous ne pouvons le comprendre qu'à travers ses lumineuses émanations — les *Sephiroth* — qui sont d'une part visibles et de l'autre cachées. Elles constituent le nom sacré de Dieu (1). » Ce que les Kabbalistes appellent « Sephiroth » sont les « degrés » ou les « miroirs », c'est-à-dire les intermédiaires par lesquels ou à travers lesquels l'intelligence humaine a une certaine vision de Dieu.

Ne serait-il pas intéressant de se rappeler que Saint Paul dit : « Nous connaissons Dieu comme dans un miroir, énigmatiquement (2) », et de constater que les Kabbalistes se servent d'une même comparaison, en appelant la manifestation, à travers laquelle Dieu apparaît, un « miroir ». Ils parlent de

1. Z. III, *Iddr. 2ut.*, 288 a.

2. Cf. Cornel. à Lapid., *ad loc.*

« miroir brillant » et de « miroir non brillant », comme l'apôtre parlait de la « perception face à face », et de la « perception énigmatique ». Il nous semble non moins intéressant de voir interpréter les sens du mot miroir, lu dans le texte de saint Paul, par celui de *treillis*, de *grillage* qui ne permet de regarder les objets que d'une façon confuse. Au lieu de *per speculum*, le texte grec écrit, en effet, *d'ésoprou*, que l'on traduit *per cancellos*, *per transennam*. La pierre spéculaire que l'on traduit par miroir est, d'après l'abbé Glaire, « une de ces pierres que les anciens employaient au lieu de vitres et qui ne laissaient apercevoir les objets extérieurs que d'une manière confuse ou avec une certaine obscurité ».

Cette comparaison, établie sur les principes d'une très solide philosophie, se retrouve dans l'enseignement des Kabbalistes modernes. Irira, citant Isaac Louryah, écrit : « En-Soph est comme le soleil qui est invisible en soi et incompréhensible, si ce n'est hors de lui-même et à distance. La seconde manière de le voir est à travers une fenêtre. La troisième, de loin, ou à travers un verre ou un voile. » Mais il ajoute : « ce qui s'applique à l'Infini concerne également les degrés de l'Infini. L'Infini ne peut être compris sinon de loin ; et par les degrés intermédiaires, émanés de lui et descendant de sa perfection et de son infinie simplicité. Cette distance et cet éloignement me semblent être Adam Kadmon et les lumières de l'En-Soph. » (*Diss.*, VI, 18.)

Divers symboles sont familiers aux Kabbalistes pour exprimer la même idée. Ils disent encore : De même que la lumière est saisissable dans sa variété de couleurs lorsqu'elle passe à travers le prisme, de même nous pouvons intellectuellement connaître les aspects de Dieu. Ils comparent ces aspects aux canaux différemment colorés à travers lesquels passe un courant d'eau. L'eau apparaît de couleurs variées, mais c'est la même substance. Une de leurs figures classiques est de représenter les Sephiroth suivant la disposition d'un arbre à travers les branches duquel ils font émaner l'En-Soph.

Ces intermédiaires séphirothiques sont au nombre de dix. On les nomme *Kether* (Couronne), *Hochmah* (Sagesse), *Binah*

(Intelligence), *Hesed* (Amour) ou *Guedoulah* (Clémence), *Guebourah* (Rigueur), ou *Pahad* (Crainte), *Tiphereth* (Beauté), *Netzah* (Eternité), *Hod* (Gloire), *Iesod* (Base), *Malcouth* (Royaume). Pour la commodité du discours, notons immédiatement que l'Esotérisme Juif divise le Tout en quatre mondes : *Atzilouth* (Emanation), *Beriah* (Création), *Ietzirah* (Formation), *Assiah* (Action).

Les écoles kabbalistiques figurent le système séphirothique, dominé par l'En-Soph, selon plusieurs dispositions : par celle à laquelle nous venons de faire allusion, et à qui l'on a donné le nom d'*arbre de vie*, ou simplement d'*arbre*. Il existe d'ailleurs plusieurs manières de dessiner l'arbre séphirothique. La disposition où les Sephiroth correspondent aux différentes parties de la figure humaine, symbolisant l'*Adam suprême*, s'appelle les *Visages* ou les *Faces*. Les autres dispositions forment, ou dix cercles concentriques autour desquels est l'En-Soph; ou bien un ensemble de trois colonnes. En ce dernier cas, la colonne de droite (Hochmah, Hesed, Netzah) s'appelle la *colonne de miséricorde*, la colonne de gauche (Binah, Guebourah, Hod) s'appelle la *colonne de rigueur* ou du *jugement*. La colonne du milieu, c'est-à-dire Kether, Tiphereth, Iesod et Malcouth, est la colonne où se trouvent les attributs qui harmonisent les attributs des deux autres colonnes antinomiques.

L'embarras que procura jadis à Brucker la multiplicité des définitions relatives à ce que les Kabbalistes nomment *Sephiroth*, et qu'il ne dissimule pas, est assez amusant. Écoutons-le plutôt gémir : « Facilius enim gryphis jugentur equi, et quadrata aptabuntur, rotundis, quam divertissimae de sephirarum sensu et significatione opiniones inter se conciliabuntur (1). *Numérations, Splendeurs, Sphères, Attributs, Emanations de l'Essence divine*, etc., que sont, en effet, les Sephiroth ? L'auteur d'une *Histoire critique de la philosophie*, qui pense que toutes choses doivent se ranger dans un certain nombre de catégories officielles, se trouve un peu perdu. Ses notions scolastiques sont bouleversées. Ne lui tenons pas rigueur. D'abord,

1. Brucker, *Hist. critic. Philos.*, t. II. Leipzig, 1742, p. 1002.

Brucker manifeste, ici et ailleurs, avec une sympathique sincérité son effarement. Ensuite, connaissant la Kabbale autant qu'un rationaliste de Germanie en pouvait comprendre d'après les « travaux les plus récents » de l'époque, il a au moins le mérite — et il est en définitive à peu près le seul parmi les historiens de la philosophie à pouvoir s'en glorifier — d'avoir pénétré hardiment dans ce qu'il appelle la « forêt kabbalistique », et d'avoir cherché consciencieusement à dissiper l'obscurité dont s'épouvante, sans examen, ses illustres successeurs. Sa lecture est considérable. De ses confrères allemands et anglais, il a analysé tous les travaux. Il en discute, mais finalement, les profondeurs kabbalistiques ne sont pour lui que « ténèbres cymmériennes ». Nous exprimerons cependant un regret. Il est dommage, malgré tout, que les chapitres de Brucker sur les conceptions philosophiques juives n'aient pas été traduits. Cette vulgarisation d'un travail formidable eut empêché — peut-être ! — les historiens de biffer simplement d'un trait les théories fort curieuses des Israélites.

Karpe note que Brucker indique jusqu'à douze explications des Sephiroth : religieuses, philosophiques, démonologiques, astronomiques, astrologiques, physiques, logiques, mathématiques, méthodologiques, alchimiques, politiques, messianiques. Cet auteur en déduit que les connaissances relatives aux Sephiroth restent vagues pour l'ancienne critique. Mais ce n'est pas le savoir de l'ancienne critique, en admettant que la nouvelle en sache davantage, qui nous intéresse, c'est la doctrine des Kabbalistes eux-mêmes. Remarquons néanmoins qu'un autre membre de l'« ancienne critique », Glæsener, qui prétend retrouver l'influence seulement platonicienne dans la Kabbale et qui s'efforce de prouver, dans un opuscule spécial, qu'il n'y a aucune analogie entre la Trinité kabbalistique et la Trinité chrétienne, est aussi égaré par la diversité des symboles. Il observe les variations des adeptes de la tradition, soit juifs, soit chrétiens, relativement à la question des Sephiroth. D'abord, par rapport à leur disposition ; les uns, écrit-il, les disposent en colonnes, en cercles, sous forme d'arbres. D'autres sous la figure d'un homme. Plusieurs raisons sont données pour le choix

de leur nombre. Elles se rapporteraient aux dix paroles cosmogoniques, au Décalogue donné sur le Sinaï, aux dix doigts de la main, aux dix noms sacrés. Les définitions des Sephiroth sont non moins différentes. L'auteur ne comprend guère le motif de ces singularités. C'est, en effet, beaucoup d'originalité. Exposez-nous des idées platoniciennes! Parlez-nous d'Aristote! On sait immédiatement à quoi s'en tenir. Voyez le petit nombre de commentateurs et leur parfait accord!

A une époque plus récente, Ginsburg observait dans une note de sa *Kabbalah* (p. 89) que « l'étymologie et le sens exact du mot *Sephirah* sont un sujet de discussions. R. Azriel, le premier Kabbaliste [!], les tire de Saphar, *compter*, tandis que les Kabbalistes modernes le font venir alternativement de *saphir*, de ha schamaïn *mesaperim* kebod El (*Ps.* XIX, 1), et du grec, *σφῆρα*, et ne sont pas du tout certains s'il faut considérer les Sephiroth comme des *principes* (*ἀρχαί*), ou des *substances* (*ὑποστασεις*), ou des *puissances* (*δυνάμεις*) ou des *mondes intellectuels* (*κόσμοι νοητικοί*), ou des *entités* (*atsamoth*), ou des organes de la Divinité (*kelim*).

Et si les Sephiroth étaient tout cela? Et plus encore, ainsi que nous le croyons.

Pour suggérer la complexité de la question, donnons à l'instant une partie de la réponse qui est la solution. La définition des Sephiroth varie suivant l'ordre dans lequel on les considère. Dans l'ordre de la connaissance, ce sont dix « lumières » qui éclairent l'intelligence; — dans l'ordre des noms, ce sont les dix noms signifiant les dix attributs du Saint, béni soit-il; — dans l'ordre de la révélation ce sont les dix aspects sous lesquels l'essence divine se fait connaître, les dix « vêtements » dont elle se revêt, les dix degrés prophétiques par lesquels elle développe ses communications révélatrices; — dans l'ordre cosmogonique, ce sont les dix « paroles » par lesquelles Dieu a créé le monde, les dix souffles par lesquels il le meut et le vivifie, les dix nombres par lesquels tout est nommé, mesuré et pesé; — dans l'ordre de la relation de Dieu avec le monde, ce sont les dix degrés par lesquels Dieu descend et par lesquels on monte vers Lui; — dans l'ordre béatifique ce sont les

dix espèces de gloire qui réjouissent toutes les âmes et les esprits purs. Enfin, comme l'Universel est une Harmonie, il était facile d'établir la série des correspondances alchimiques, astrologiques, etc. Nous aurons soin, à propos du Messie, de montrer ce que veulent signifier les Kabbalistes lorsqu'ils veulent parler des Sephiroth messianiques.

Il faut bien l'avouer, l'exposé de cette partie de l'Hébraïsme ésotérique n'est pas sans difficultés. Les commentateurs donnent, en effet, maintes définitions du mot « Sephirah » au pluriel « Sephiroth ». La Sephirah est-elle, pour avoir une définition qui résume toutes les qualités que nous venons d'énumérer, une *Splendeur*, un *Nom*, un *Symbole*, un *Intermédiaire causal*, un *Attribut*, etc. ? Les Kabbalistes appellent encore les Sephiroth : *Beautés*, *Esprits*, *Voix*, *Verbes de l'Infini*, etc. L'examen du mot n'épuise pas la question, il engendre un nouvel examen. Car, par rapport à l'Infini et au Fini, quelle est la relation des Sephiroth ? Sont-elles émanées, créées ou non créées ? Que de problèmes soulevés !

Il n'est pas étonnant que les historiens de la philosophie aient éprouvé du malaise à traiter de cette question, puisque des commentateurs habiles, initiés aux dogmes kabbalistiques, ont énoncé des définitions nullement inexactes assurément, mais incomplètes, n'envisageant le sujet que par un de ses côtés. Ainsi, Drach, kabbaliste d'un certain mérite, affirme, dans son opuscule sur la *Cabale vengée de la fausse imputation de Panthéisme* (p. 45, notes), qu'on traduit Sephirah par *numération* et par *splendeur*. « Les extraits que je donne, ajoute-t-il, prouvent que ce dernier sens est le seul véritable. » — Ne pourrait-on pas légitimement citer de nouveaux extraits, d'une aussi grande autorité, qui donneraient un autre sens ? Henry More découvrirait plutôt celui de *numération*. Ce Kabbaliste anglais, fort savant d'ailleurs, aussi savant que funeste pour les études kabbalistiques, n'est pas resté suffisamment simple devant la tradition ésotérique. Nous voulons dire qu'il a trop cherché à confronter les théories juives avec le Pythagorisme, le Platonisme et surtout le Christianisme. Il définissait : « Sephiroth sive numerationes omnino significare, nihilque esse aliud, quam

numeralia repositoria maximorum mysteriorum antiquæ Cabbalæ decadem non excedentia, manumque decem digitis, super quos res numerari solent, respondentia, denariumque Pythagoricum hinc originem suave fraxisse. Varias vero notiones sive nomina ad singulos numeros relata fuisse. » (*Epist. ad. Knorr. Cabb. Denud.*, t. I, Ep. p. 53.)

Ces deux auteurs, Drach et More sont-ils d'accord avec des auteurs précédents ? Que révèle la tradition kabbalistique elle-même à ce sujet ? Reproduisons quelques définitions, prises çà et là, de Kabbalistes.

« Dici Sephiroth divinas perfectiones, aliud qui esse, quam essentiam Dei, neque etiam posse, esse distinctas creaturas; sed tantum emanationes quasdam essentiae conjunctas, perinde est radii solares cum sole, flammæ cum primis ardentibus. » Telle est l'opinion de Menasse ben Israël.

R. Menahem Rekanati admet que ce sont des *Middoth*, mesures (attributs) : « les dix Sephiroth sont appelées les attributs du Saint. béni soit-il, adhérant (*dobqim*) au Saint, béni soit-il, comme la flamme au charbon, émanant (*niatsalim*) de Lui, elles furent les instruments de la création du monde, comme il est écrit (*Prov.* III, 19). Par la Sagesse (*Hochmah*) il fonda la terre, il établit les cieux par l'Intelligence (*Binah*), par la Science (*Dââth*) les abîmes sont rompus. »

Rayons solaires unis avec le soleil, flammes jointes au charbon, sont des métaphores que les Kabbalistes aiment répéter. Ils emploient d'autres images pour transmettre la doctrine de l'Unité multiple : cours d'eau qui émane d'une source, pierre précieuse irradiant son jeu de couleurs, arbre avec ses racines, vigne avec ses grappes...

Une définition qui ne nous paraît pas négligeable est celle qu'adopte Nommès. Nous l'avons lue également chez d'autres auteurs, Is. Myer notamment : « Toutes les Sephires ne sont que les éléments spirituels, la spiritualité des mondes. » D'ailleurs, cet auteur lui-même ne fait que traduire Joël (1).

Interrogeons le mot sur son étymologie. Pour que nous fus-

1. Cf. Joël, *Die religions phil. des Sohar*, p. 278.

sions exactement renseignés, il faudrait que l'on s'accordât sur son origine. Cela n'est pas. Les uns le dérivent de *saphar*, *compter*; d'autres de *sippour*, qui désignerait *ce que l'on peut dire* (énumérer) d'un objet. L'on pense aussi que *Sephirah* signifierait la *limite d'une chose*. On l'interprète comme quelque chose d'*éblouissant*, d'après le texte de l'Exode (XXIV, 10) :

Et sous ses pieds comme une chose de la blancheur du *saphir* (1). » On rapporte ces significations au *Sepher Ietsirah* : « *Saphir*, *sephar vesippur*. » Is. Myer ne cache pas sa prédilection pour voir dans ce mot l'hébraïsation du grec *sfairai*, *sphères*, sous prétexte que le système des Sephiroth est représenté par d'anciens monuments de la littérature kabbalistique d'après le système de Ptolémée, c'est-à-dire par dix cercles, l'un entourant l'autre. Le premier cercle extérieur, représente la *Mehaschabah* (Pensée), et le dernier, intérieur, enclose le Royaume (*Malkouth*).

Voilà une certaine quantité d'acceptions étymologiques. Il est évident que le mot n'est pas biblique. On rencontre dans les *Psaumes* (LXXI, 15) *Sephroth* : le singulier donnerait *Sephora*, c'est-à-dire *nombre*. Cependant les Kabbalistes modernes ont signalé un autre sens. Etudiant à son tour l'origine du mot, Irira y découvre la signification de *nombre*, de *mesure* et celle de *beauté*. Cette dernière acception est appuyée sur *Job* (XXVI, 13) : « Par son esprit, il orna (*Schiphera* = *beauté*) les cieux. » On a remarqué que le commentateur a changé le *Schin* en *Samek* pour arriver à son but. Quand on est Kabbaliste, on ne saurait trop l'être !

Irira, poursuivant son analyse, expose les principes de la théosophie juive. Sans entrer avec lui dans un labyrinthe de subtilités essentiellement kabbalistiques qui devaient assurément bien étonner Spinoza avant d'hébéter Brucker, retenons quelques notions philosophiques qui, moins humiliantes pour nos faibles capacités, aideront à comprendre ce que sont les Sephiroth au nombre de dix.

1<sup>o</sup> Elles sont des « Nombres » parce qu'elles sont composées

1. D'après Is. Myer il ne s'agit pas de la couleur bleue, mais de la couleur perle, c'est-à-dire blanche avec feux multicolores.



d'essence et de substance, de substance et d'accident, de puissance ou d'acte, d'intelligence et de volonté, elles sont intelligibles et intelligentes, dépendent de leur cause, puisant la lumière qu'elles transmettent. L'Atzilouth (émanation) multiple est l'image et la similitude de l'Infini, non égale, mais semblable à un nombre séparé de son unité, et cependant recevant son influence en toutes ses parties, de telle sorte que ce nombre développe en quelque manière sa cause et la manifeste aux créatures dans sa partie cachée, de sorte que, comme dans un livre, y est gravée et écrite, la volonté divine.

2<sup>o</sup> Relativement à l'acceptation de « Beauté ». — Les Sephiroth sont des Beautés, car elles irradiant au dehors, mais ensemble et dans un ordre fixe de nombres, de personnes, de propriétés et de formes; ce qui est la beauté admirable, aimable et désirable; sortant de l'immensité interne et occulte de l'Un simple et du Bien parfait, qui par sa splendeur, intelligible, se manifeste aux esprits. Et ainsi par sa bonté, l'Un attire les cœurs vers lui, afin que par ses intermédiaires ils soient amenés à son incompréhensible lumière. Car les Sephiroth ne sont pas seulement des moyens par qui la cause première agit sur tous les êtres, mais encore des échelons par où l'on monte pour atteindre cette Cause.

3<sup>o</sup> Elles sont appelées « Mesures », soit par rapport à l'Infini, soit par rapport aux choses inférieures, car par leur détermination elles limitent et infusent à la matière telle ou telle forme adéquate à ses opérations, genre, espèce ou sujet.

Abraham Irima est assez prolix sur la question. Il explique également pourquoi les Sephiroth sont appelées les « vêtements » dont se revêt le Saint, bñî soit-il, pour se révéler à ses créatures. Or, de même que le vêtement adhère au corps, de même les Sephiroth adhèrent à l'Infini. Elles en reçoivent la lumière. De même que des vêtements sont hors du corps et d'une autre nature, de même les Sephiroth ne sont pas des causes nécessaires, mais arbitraires, de sorte qu'il n'est pas impossible de supposer l'Infini sans Sephiroth. Comme ce Kabbaliste a la réputation d'incliner le plus au panthéisme il serait

regrettable que ce passage fût inaperçu des critiques nourris de ce préjugé.

Le disciple de Louryah passe ensuite à la définition des Sephiroth comme « Lumières », « Esprits », « Voix », « Verbes de l'Infini ». Mais quittons cet auteur. Il entre désormais dans l'explication de mystères très profonds. Nous avons, par ce qu'il a exposé de ses définitions relatives aux Sephiroth une idée de la philosophie kabbalistique chez les commentateurs modernes. Nous avons pensé qu'il valait mieux faire cet examen objectif dans le but de chercher quelques éclaircissements auprès des héritiers de la tradition plutôt que d'introduire des remarques spinozistes où elles sont déplacées, dans l'analyse de la Kabbale, comme l'a osé le rédacteur de la *Jewish Encyclopedia*. On sait pourquoi nous avons choisi Irira disciple d'Israel Seroug, lui-même disciple de Louryah, préférablement à tout autre Kabbaliste : Cet auteur nous intéresse particulièrement en raison du fait qu'il s'est efforcé, comme de nombreux Esotéristes antérieurs l'ont tenté, de présenter les dogmes traditionnels d'une manière philosophique et de les comparer avec la philosophie platonicienne. Irira est érudit. Il cite au cours de son *Schaaré ha-Schamaïm*, qui aurait gagné à être simplifié, de fort nombreux philosophes : Aristote, Plotin, St. Denys l'Aréopagite, St. Thomas, Avicenne, Pic de la Mirandole, Ficin, et même Jules César Scaliger dont le rôle est peu connu et qu'il serait curieux d'élucider puisque cet auteur a joui d'une certaine influence, sur Képler notamment.

Nous ne quitterons pas Irira sans reproduire une instructive litanie qui devient une sorte de résumé de la théologie séphirothique. Les Sephiroth sont en somme des médiateurs émanant de la Cause première qui y est infuse et qu'elles représentent. Elles sont les miroirs de la vérité divine et les analogies de l'Essence suprême. Enumérons leurs synonymes : Idées de la Puissance. Instruments de ses œuvres. Voiles de sa félicité. Distributeurs de sa grâce. Juges de son Royaume. Révélateurs de ses décrets. Ce sont des attributs, des noms du Suprême et de la Cause de toutes choses. Dix noms ineffaçables. Dix attributs de sa très auguste Majesté. Dix doigts de

ses mains. Dix lumières par lesquelles il rayonne. Dix vêtements dont il se revêt. Dix visions révélatrices qui le manifestent. Dix formes par lesquelles il a tout formé. Dix palais dans lesquels il est glorifié. Dix degrés prophétiques par lesquels il développe sa révélation. Dix chaises où il siège. Dix trônes sur lesquels il juge les peuples. Dix paradis ou lits pour ceux qui en sont dignes. Dix degrés par lesquels il descend et par lesquels on monte vers Lui. Dix champs à travers lesquels se produisent toute influence et toutes bénédictions. Dix fins que tous désirent mais qu'atteignent les justes. Dix lumières pour les intelligences créées. Dix feux allumant tous les désirs. Dix gloires béatifiantes. Dix paroles par lesquelles Dieu a créé le monde. Dix souffles par lesquels il le meut et le vivifie. Dix nombres, poids et mesures. Dix pierres précieuses qui prouvent la perfection de toutes choses. Dix attributs qui contiennent tout et le produisent au dehors, genres très généraux, providences universelles, causes secondes par lesquelles tout est créé, conservé, gouverné. Rayons de la Divinité illuminante, formes, idées, espèces qui produisent tout. Ames et puissances par qui l'essence, la vie et le mouvement est universellement donné. Ordre des siècles. Monades supérieures. Perfections dépendantes de la perfection. Causes de toutes les perfections.

Il est remarquable que Irira ne parle point des Sephiroth ténébreuses.

Il y a donc dix Sephiroth. Un texte talmudique est à citer (*Hagh.*, 12a) : « Le monde fut créé au moyen de dix choses (*Debarim* (1) : *Hochmah* (Sagesse), *Binah* (Intelligence), *Daath* (Connaissance), *Koah* (Force), *Gavah* (Réprimande), *Guebourah* (Rigueur), *Tsadeq* (Justice), *Mischpath* (Jugement), *Hesed* (Amour), *Raamin* (Miséricorde). R. Samuel Edels (1565-

1. Nous traduisons *Debarim* par « choses ». Ce mot est un de ceux qui ont un sens multiple. Mais, quoique nous voulions nous garder du reproche de « théologiser », nous ne pouvons pas cacher que ce terme correspond aux « décrets » de Dieu, aux déterminations divines et aux actions, aux « énergies » divines.

1631), dans ses *Keddouscha haggadoth*, identifie ces dix « Debarim » aux dix Sephiroth (1).

Les adversaires de la Kabbale se hâtent de signaler la différence de noms comparés à ceux des Sephiroth tels qu'on les énumère classiquement. Une foule de copistes parlagent leur réjouissance. En revanche, les Antikabbalistes se gardent et se garderont à jamais de méditer sur ce fait que les treize règles herméneutiques attribuées à R. Ischmaël ne sont en réalité pas nouvelles, et qu'elles sont connues par le Talmud sous d'autres termes (2). C'est donc une preuve d'incompétence notoire ou de mauvaise volonté, de prétendre que la Kabbale est une création moderne, qu'il y eût des hésitations qui indiqueraient l'inexistence d'une tradition, sous prétexte que son vocabulaire ne fut pas « fixé ». Est-ce que le nom de *Malcouth* était inconnu à Albou, théologien classique du Judaïsme, qui vivait au x<sup>v</sup>e siècle ? Cela ne l'empêche pas de désigner la dixième Sephirah par l'un de ses synonymes : *Sabbath* (3). Il n'y a pas lieu d'être surpris de ce que l'école d'Azriel lui préfère *T'zedeq* (le Juste). L'expression de *Roum mehâla* (Hauteur inscrutable), qui se trouve encore chez Azriel, ne se rencontre-t-elle pas ou son équivalent dans le Zohar, précisément dans ses monuments d'indiscutable antiquité, les *Iddras* ? Un texte peremptoire est, d'ailleurs, celui de R. Meïr ben Gabbai, dans son *Habodath ha-Qodosch* (f. 17, c. 1) où il s'agit du Tétragramme, et où il déclare que la pointe du *Yod* désigne Roum mehâla, la Hauteur d'en haut (l'inscrutable Hauteur).

Le mot « théologie » ne fut pas toujours employé au sens où nous l'entendons aujourd'hui. Or, la science qu'il désigne a existé de tous temps. Les Antikabbalistes ne paraissent pas très spirituels, malgré leurs prétentions à s'y efforcer, en raillant l'Hébraïsme ésotérique relativement à ces indécisions prétendues, à ces contradictions, disons plutôt sa variété d'adaptation symbolique aux multiples solutions surtout données par les commentateurs. En effet, la Kabbale, on en convient sans

1. Cf. Is. Myer, *Quabbalah*, p. 305.

2. Cf. Schlechter, *Studies in Judaism* (*The history of Jewish tradition*, p. 195).

3. Albou, *Sepher Ikkarim*, l. II, c. 71.

regret, n'a pas de cadre absolument délimité par chapitres, paragraphes, démonstrations, corollaires, lemmes et scholies, observations, notes et remarques. Sans invoquer à nouveau son caractère oriental, nous rappellerons que la Scolastique ne présente pas même l'unité d'un système. Ceux qui en médisent ignorent assez généralement encore que Platon, Aristote, les Alexandrins, les Arabes l'ont influencée. Elle n'en était pas moins la Scolastique, précisément comme les Kabbalistes spéculatifs ne sont pas moins des Kabbalistes bien qu'ils dissertent sur l'origine et la nature des Sephiroth, et raisonnent si elles sont créées ou incréées, comme aussi les docteurs musulmans qui se partageaient en sectes relativement au problème de l'Essence divine et de ses attributs.

Mais on remarque des singularités à désenchanter les adversaires de la tradition ésotérique. L'école d'Azriel, nous venons de le dire, nomme la première Sephirah la Hauteur incrustable. Or, Kether, qui désigne cette Sephirah est cachée par le Talmud dans le nom divin d'*Akathariel*, que le traducteur français du Talmud, Moïse Schwab, transcrit inutilement *Aktriel*. C'est ainsi qu'il ne faisait pas fausse route cet auteur dont les pseudo-docteurs de l'Antikabbale ne répudieront pas l'enseignement, David Castelli, qui note : « *Achtériel* significa *corona di Dio*. Non si può fare a meno di riconoscere in questo nome usato da uno dei più antichi dottori un 'eco più o meno lontana di dottrina cabbalistica, secondo la quale la prima ipostasi divina viene chiamata *Cheter*, *corona* (1). »

Reproduisons le passage talmudique en question : « Je suis entré une fois à l'intérieur du sanctuaire pour faire fumer de l'encens, et je vis qu'Akathariel, Yah, Yehovah Tsebaoth, était assis sur un trône très-haut et sublime. Il me disait : Ismaël, mon fils, bénis-moi (2). » Ce texte est curieux en lui-même par la mention du nom sacré Akathariel. Ce texte est non moins digne de remarque par les observations dont il a été l'objet. Is. Myer, d'après Meharchah, dit : la Kabbale explique ainsi « Jehovah, Yah, Akhatariel » : l'Aleph d'Akthri signifie l'En-

1. Castelli, *Légende talmudique*, p. 100.

2. *Berach*, 7 a.

Soph, Kethar ou Kether est la Couronne, la première Sephirah, et les trois noms, Jehovah, El, Yah, les trois noms ineffables, les trois divines Personnes, les trois juges du Tribunal céleste. »

D'autre part, Samuel Edels fournit l'explication suivante, fondamentalement semblable à la précédente : « Akathariel représente l'En-Soph par l'*aleph*, Kethar, la Couronne, première Sephirah. El, Dieu Tout-Puissant (Puissance équivalent à Rigueur), Yah abrégé de Jehovah qui signifie la Bonté (l'Amour) qui doit prévaloir sur les autres attributs.

Les Kabbalistes établissent leur doctrine séphirothique sur le verset de l'*Exode*, XXXIV, 6-7; Yehova, Yehova, El rahom vehanon ereq apaïm verab hesed veemeth notser hesed lâalâphim nosse âvon vâpheschaâ vehatââ venaké lo yenaké... Eternel, éternel, Dieu, miséricordieux et compatissant, longanime, abondant en grâce et en vérité, gardant la miséricorde jusqu'à mille générations, supportant l'iniquité, le crime et le péché, n'innocentant pas l'erreur, etc.

Les noms divins énumérés dans ce verset sont appelés les *Middoth* (propriétés de Dieu). Les Kabbalistes en comptent treize. La théologie séphirothique, qui comprend la doctrine des *Middoth*, se rattache à la théologie du Schemâ : *Jehova Elohenou Jehova ehad*. On observera que אֶחָד (ehad) est égal à 13. Nous développerons plus loin ce symbolisme liturgique lorsque nous traiterons de la mystique cultuelle des Séphiroth.

Que la tradition kabbalistique ne nous soit pas parvenue systématisée par un véritable adepte qui, par bonheur, aurait eu de l'esprit méthodique, et qui en aurait, pour ainsi dire, résumé malgré l'énorme difficulté les points principaux, c'est infiniment regrettable ! Les familiers de la Kabbale ont préféré l'entourer d'une haie touffue de commentaires. Au lieu de faciliter la tâche, ils l'ont d'autant plus compliquée qu'ils se sont livrés volontiers aux écarts d'interprétation. Si nous écoutons en outre Irira, il semblerait, d'après sa *Porte des Cieux*, que certaines doctrines fondamentales ont été ignorées des disciples de l'ésotérisme ou cachées par eux. De là peut-être,

les dispositions naturelles de l'esprit humain mises à part, la raison des disputes scolastiques au sein de la Kabbale.

Autant que nous pouvons en juger par la systématisation classique que présentent tous les travaux de vulgarisation, ou même les ouvrages spéciaux accessibles au commun des lecteurs, l'un de ces enseignements, sur lesquels on se tait le plus possible, serait la distinction des treize Middoth en dix plus trois; trois attributs seraient prééminents aux dix autres. Irira, dans la même dissertation où il prononce l'aveu que nous reproduisons (VI<sup>e</sup> dissertation), ajoute qu'au-dessus du monde d'Aziluth (émanation), il y a trois « Lumières » suprêmes. Il s'autorise au surplus du Zohar (I, 26 a) pour soutenir ce principe. Remarquons l'absence de cette distinction chez les critiques, ordinaires et extraordinaires, de la Kabbale. Nous ne croyons pas tout à fait sans fondement que ce soit de ce ternaire hyperaziluthique qu'il s'agit. Nous sommes d'autant plus porté à le croire, c'est que, si Irira éveille notre attention, Cordovero, de son côté, parle également en termes formels de ces trois Lumières qui ne sont pas des Sephiroth ». Ce docteur affirme, lui aussi, répéter la tradition des anciens Maîtres. Il se pose avec les autres adeptes de la Sagesse secrète de son temps en héritier de l'époque Tannaïte et Gaonique. A force de cacher ou d'ignorer cette partie de la doctrine ésotérique, elle aura dû se perdre. Nous ne voyons guère d'autre explication au silence impressionnant des auteurs, Kabbalistes ou adversaires, qui se sont occupés de ces questions. Benamozegh lui-même, si verbeux à l'ordinaire, se tait. Il préfère au surplus défigurer les enseignements kabbalistiques aux endroits délicats.

Désignées sous divers noms, tels que *Lumières*, *Portes*, *Gouttes*, *Noms*, *Degrés*... ces trois Middoth sont contenues dans l'En-Soph, elles en sont les natures ou essences intimes. Que cette théorie ait été connue des Maîtres de la tradition ésotérique, cela ne paraît faire aucun doute. Ils s'appuient toujours du reste sur le Zohar. L'un des grands Sages qui l'auraient perpétuée est notamment celui qui fut la dernière illustration du Gaonat, R. Hay. Mais nous espérons peu que soient analysés de sitôt

les ouvrages de ce théosophe. Comme à propos de tous ceux qui seraient les plus importants témoins, depuis l'école de Ribbi Schiméon ben Jochai, de la doctrine kabbalistique, les rationalistes n'ont qu'un zèle : celui de jeter le discrédit, le soupçon d'inauthenticité sur ses écrits, si, par male aventure, quelques fragments de la doctrine ésotérique ont été révélés. Peine perdue, d'ailleurs ! Ces enseignements se retrouvent chez des auteurs dont il est impossible de répudier les œuvres ou de les rejeter comme hétérodoxes.

Moïse ben Nahmanide, Menahem Rekanati, Bechai, exposent cette théorie des  $10 + 3$  Middoth. L'un d'eux, Bechai, signale même que Saadya l'aurait enseignée. Encore une fois, déplorons que l'érudition juive garde à cette occasion un mutisme absolu. Le peu que nous savons aiguise violemment notre curiosité. Voici ce que Bechai déclare : « S'il y a treize Middoth, l'on ne compte pas autant de Sephiroth. Le mystère est que les trois Middoth suprêmes sont prééminentes au dénaire séphirothique, et qu'elles sont la substance de la Racine des Racines. On désigne ces trois Lumières d'en Haut sous le nom de Lumière éternelle primitive (Or kadmôn) — (ou de Lumière intérieure éternelle) (ôr penîm kadmôn) — de lumière resplendissante (Or metsahatseha), de lumière pure (Or tsah), les trois noms sont un, une seule substance dans la Racine de toutes les Racines d'où émanent les dix Sephiroth. La Racine de toutes les Racines signifie En-Soph. C'est dire qu'elles sont insaisissables à l'intelligence humaine. » L'auteur développe l'enseignement ésotérique. « Ce sont de ces trois Lumières que proviennent respectivement la *Pensée pure* (Mehaschaba ha-tâor), la *Science* (Dââth) et l'*Entendement* (Schekal). Par leur intermédiaire ces « Flammes spirituelles » reçoivent leur être l'une de l'autre, l'une avec l'autre. La *Pensée pure* est la première sephirah, la *Science* est la seconde, l'*Intelligence* la troisième. Les « Flammes spirituelles » sont les sept autres Sephiroth.

On observera qu'il y a là encore variété de noms par rapport aux Sephiroth. Mais — et c'est là seulement ce qui importe — il y a unité de doctrine. Cet enseignement qui transmet celui du haut Moyen Age — l'époque gaonique — et les



grands commentateurs kabbalistes donnent aux Sephiroth aussi bien tel nom ou tel autre correspondant.

L'importance de ces principes est évidente. Ils présentent un grand intérêt pour l'histoire des idées théologiques en général et des intuitions intellectuelles de Dieu chez les Juifs en particulier. Nous avouons ne pas comprendre la déclaration de Molitor lorsqu'il dit : « la Kabbale ne connaît pas la distinction entre la Divinité « en soi » et sa manifestation. Car, comme toute l'antiquité, elle ne se tient qu'au point de vue de l'extériorité. Cette distinction ne s'est produite pour nous que grâce au Christianisme qui a, le premier, ouvert à l'esprit humain l'intériorité cachée. Les Kabbalistes commencent par suite immédiatement avec les Sephiroth ou la Divinité qui se manifeste, sans parler plus avant de l'En-Soph ou de la Divinité « en soi » qui est pour eux trop élevée et transcendante. » Nous ne trouverions pas déplacé que l'on nous apprit ce que la théologie chrétienne dit de plus que la tradition ésotérique des Juifs au sujet de l'« intériorité divine ». Y a-t-il une partie de la Kabbale qui a échappé à la merveilleuse érudition du docteur de Francfort ? Était-il à ce point entiché de la théorie d'après laquelle Schelling et quelques autres théosophes contemporains avaient élargi les horizons de l'intellectualisme mystique chrétien, ce qui, par conséquent, l'aurait conduit à juger comme inférieure en connaissance du mystère la théologie kabbalistique ? Quoi qu'il en soit, l'erreur de Molitor est flagrante.

Le développement de la vue de Dieu se fait, dans la hiérosophie israélite par lentes étapes. Peu à peu, de faibles clartés commencent par dissiper, pour la pensée, les ténèbres du mystère sublime. Cependant, comme l'objet perçu est le Caché des Cachés, ces clartés restent obscures. Aussi les trois Middoth suprêmes, étant la substance de l'En-Soph, elles-mêmes sont appelées En-Soph, l'Infini. Cela veut signifier qu'en Dieu, malgré l'opération d'une fécondité interne, il ne se produit aucun changement ; et que, par rapport à notre intelligence, Dieu est la « Grande Figure » devant laquelle les « rideaux » n'ont pas été tirés.

Si nous avons exprimé des plaintes inspirées par le silence

des exégètes juifs sur ce qu'il y a de plus intéressant dans leurs doctrines philosophiques et religieuses, cette plainte n'est que relative à l'avantage que nous aurions à suivre sans interruption le courant de l'ésotérisme hébraïque à travers les siècles, de Siméon ben Jochaï aux Kabbalistes modernes, les Louryah et les Cordovero, en passant par les Haï, Nahmanide, Rekanati, Bechaï. Meïr ben Gabbaï, Hayiat... Puis notre malice s'amuse à recueillir les aveux. Etudier, vulgariser les enseignements des théologiens mystiques juifs ne saurait contraindre à adopter lesdits enseignements, puisque dans le Judaïsme — heureuse et originale religion! — les mêmes gens qui parlent de l'hétérodoxie du Zohar nous répètent qu'« il n'y a pas de dogmes ». Peu importe! Constatons que la doctrine exposée par tous les Kabbalistes précédemment nommés est bien celle que le Zohar révèle. « Il y a trois degrés distincts, bien que tous ne forment qu'un seul, ils sont unis ensemble, et ne se séparent pas l'un de l'autre. » (II, 65 a.) Le Zohar parle ailleurs, et souvent, de ces « trois degrés » de l'essence divine, les trois degrés sublimes qu'on désigne sous trois Noms, et qu'aucun œil n'a jamais vus, hors Dieu lui-même. » (II, 97 b.) « Il y a trois degrés, et chaque degré subsiste par soi; et tous n'en forment qu'un, ils sont unis en un de telle sorte que l'un ne peut se séparer de l'autre. » (Z., III, 65 a.) — « L'Esprit suprême se compose de trois esprits unis qui n'en forment qu'un. » (III, 26 a.) — « Il y a trois Lumières suprêmes et sacrées qui ne forment qu'une et qui sont la synthèse de la Loi. » (Z., III, 36 a)...

Des trois Lumières splendissimes, occultes et subtiles (holamôth v' daqim), qui sont encore l'En-Soph, dépendent les dix Sephiroth. Comme nous l'avons déjà noté, l'une des dispositions symboliques suivant lesquelles elles sont rangées forme ce que les Kabbalistes appellent l'« arbre ». On compare l'ensemble séphirothique à la racine, au tronc et aux rameaux; tout cela constitue une unité. Aussi les téméraires qui séparent la racine, le tronc et les rameaux sont assimilés à ceux qui « coupent les plantations ». Expression talmudique, nous ne l'ignorons plus.

Les Sephiroth sont relativement au problème de la connaissance de l'Infini, les aspects ou les vêtements de Dieu. Elles sont, d'après une comparaison familière aux Sages de la Vérité, comme le corps dont l'âme est la substance de Dieu. Comme l'âme se revêt du corps, le Créateur se revêt des Sephiroth émanées de sa grande Lumière. Que sont-elles en elles-mêmes ? Encore là, il y a un caché et un révélé. De même que Dieu n'est connu que par ses attributs et ses actes, de même nous ne les connaissons que dans leurs effets. Et c'est pourquoi, on les nomme encore elles-mêmes, toutes les dix, En-Soph.

Les Sephiroth forment une unité multiple. Sont-elles émanées ou créées, infinies ou finies ? Sur cette question, les Commentateurs kabbalistes se sont divisés en deux écoles. Les uns pensent que la Cause première, ni implicitement ni explicitement, n'est comprise au nombre des Sephiroth. Or, le monde de l'Emanation séphirothique (atsilouth) contient la substance de la Divinité. L'émanant n'est pas séparé du Principe émanatif. Le texte *memorial* de cette doctrine est celui de la *Genèse*, II, 10 : « Le fleuve sortit de l'Eden. » Les purs héritiers de la tradition ésotérique, ceux qui affirment répéter l'enseignement tannaïte et gaonique sont formels : Sephiroth nèêtséloth v'lo nibrâoth. (Les Sephiroth sont émanées et non créées.) Atsilouth esser sephiroth hou êtsêm Hé (1). (L'Emanation (Atsilouth) des dix Sephiroth est la substance de la Divinité.) (Meïr Gabbaï.) Ménassé ben Israël (*Quæst. III in Ex.*) estima faire œuvre de conciliateur. « Il est vrai, écrit-il, que tous les Kabbalistes affirment que les dix Sephiroth ou Lumières divines émanent de la Cause première et restent unies avec elle, comme la flamme au charbon, les rayons solaires avec le soleil ; si, dis-je, la Divinité y est infuse, nous pouvons concilier les Philosophes et les Kabbalistes. Car, comme ce nom est donné aux Séphiroth ou Lumières, il est également donné à la Cause première qui resplendit en elle et y est infuse. »

Philologiquement, Atzilouth contient l'idée simultanée d'Ema-

1. Hé abréviation pour *Iod hé Vav hé*.

nation et d'Union. C'est ce que l'on peut vérifier, par exemple, en faisant l'analyse de la première Séphirah, Kether (Couronne), en l'abstrayant des autres Sephiroth.

La première splendeur, très parfaite, est tout à tour lumière et ténèbre. On la représente par l'*aleph* (A) qui est lui-même symbole de l'Infini. La Couronne est encore désignée sous le nom d'*Attente*. Le *mémorial* scripturaire de la conception que ce mot symbolise est le texte de *Job* : « Attends-moi un peu et je te montrerai ce qu'il y a à dire pour la cause de Dieu. » Cette Séphirah commence la révélation des mystères divins, mais ainsi que nous l'observions précédemment, cette lumière est en même temps obscure. (Il faut s'habituer à ce langage, il a son équivalence dans la théologie mystique chrétienne qui est authentiquement appelée « théologie secrète ».) Aussitôt qu'il y a révélation, le « rideau » est tiré, nous voyons une imperceptible lumière, et de plus, elle-même, nous ne la saisissons pas. Elle touche par un côté à l'Infini. Louryah l'abstrait, dans son arbre séphirothique. On croirait que les Kabbalistes hésitent à trop rapidement tirer les « rideaux » qui interceptent à la vue de notre esprit la région sublime de l'En-Soph, ou, pour mieux parler, qu'on anthropomorphise trop vite à propos de l'Etre divin.

De quoi, en effet, est-il question ? La manifestation divine s'opère, nous le savons désormais, par l'émanation du monde appelé de ce fait atzilouthique (attributs = émanation). C'est ce que la Kabbale signifie par « prendre une Forme » (Dioukna). Son symbolisme est celui de l'*Homme d'en Haut* ou Adam Kadmon.

L'effroi causé à l'Hébraïsme par l'anthropomorphisme, un mot célèbre de *Bereschith rabba* le caractérise. « Grande a été la hardiesse des prophètes d'assimiler la créature au Créateur, en mettant une forme humaine sur le trône. » Allusion à la vision d'Ezechiel, à l'Ancien des Jours de Daniel... Un texte du Zohar nous suggère encore la crainte où se trouve la pensée juive à ce sujet : « Dieu émana la forme de l'Homme céleste (Adam Ilââ), il s'en servit comme d'un « char » (Merkabah) pour y descendre. Il voulut être nommé sous le nom de Jeho-

vah. Il voulut qu'on le connût par ses attributs, il permit qu'on le nommât « Dieu de miséricorde » (Clémence), « Dieu de Justice » (Rigueur), le « Tout Puissant », le « Dieu des armées » et l'« Etre ». — Mais malheur à celui qui le compare à l'un de ses attributs, encore moins peut-on comparer Dieu à la figure d'un homme. » (II, 42 b.) Un passage du Zohar hadasch, intercalé dans cette page (42 b) ajoute : « La manifestation est produite au moyen de l'émanation et le développement de l'univers spirituel et matériel par l'intermédiaire des dix Sephiroth ou intelligences. » — C'est ce que nous aurons l'occasion d'analyser à propos du problème de la Création.

Nous disions donc que la Kabbale, à peine a-t-elle montré que l'Etre sans formes a pris une Forme et qu'il est descendu sur la Merkabah (le « Char »), qu'elle fait comprendre aussitôt qu'il s'agit de l'Infini : la Couronne est dès lors, elle aussi, Non-Etant, la Sagesse (Hochmah) est « quelque chose ». La Forme n'est pas une probole séparée, indépendante de l'En-Soph. Les Sephiroth, qui sont des intermédiaires, sont alors simultanément infinies et finies. Finies par rapport à l'Absolu et infinies par rapport à la Création.

Nous énoncions qu'il était nécessaire d'assouplir son intelligence à ces formules antinomiques. Mais l'on pense involontairement à une autre théologie qui permet de juger le vocabulaire de la Kabbale moins bizarre qu'il ne l'est en apparence. Ne se rappelle-t-on pas cette théologie — qui n'est point médiévale — où l'on rencontre des formules de ce genre : « Il est devenu et non devenu », *genètos kai agenètos* (1). Et d'ailleurs, plus on étudie la tradition kabbalistique, plus on se persuade qu'on étudie les formes universelles de l'esprit humain, sans faire l'injure aux Antikabbalistes et les rationalistes de tout genre de les comprendre dans cette catégorie d'un ordre inférieur.

N'ayons dès lors aucune surprise à observer cette double face sous laquelle les Kabbalistes considèrent une Sephirah, elle a un « extime » et un « intime ». L'*aleph*, nous venons de le

1. Saint Ignace. *Ep. Smyrn.*, ch. VII.

dire, est symbole de l'Infini ou de la Couronne. Or, il y a un aleph ténébreux et un aleph lumineux. Dieu est vu et n'est pas vu. Il est « Grande Figure » et « Petite Figure » (*Arik Anpin* et *Zeir Anpin*). Arik Anpin comprend les trois premières Sephiroth : Kether, Hochmah, Binah, Zeir Anpin comprend les sept Sephiroth inférieures qui sont appelées Sephiroth de la *Connaissance* et de la *Construction*. En ce cas, elles sont considérées sous le rapport cognitif, dans l'autre sous le rapport cosmologique.

Pour résumer tout ce que nous avons dit jusqu'ici, il nous semble opportun de reproduire au moins un fragment du texte connu sous le nom de « prière d'Elijah » et que contiennent les *Tikkouné ha Zohar*. Ce morceau donne une exacte physionomie de la question et il servira de contrôle à notre discussion :

« Maître des mondes, tu es Un, mais non selon le Nombre, Tu es le plus Sublime de tous les Sublimes, le plus caché de tous les Cachés, aucune pensée ne peut te concevoir, tu as produit dix formes (Tikkounim) que nous appelons Sephiroth, afin de diriger, par leur intermédiaire, aussi bien les mondes inconnus et invisibles que les mondes visibles. Tu te voiles en elles, et tant que tu demeures en elles, leur harmonie reste sans changement, quiconque se les représenterait divisées sera considéré comme s'il séparerait ton Unité. Ces dix Sephiroth se développent par degrés, l'une est longue, l'autre courte, la troisième moyenne, mais Tu es Celui qui les dirige, tandis que Toi, soit d'en Haut, soit d'En Bas, Tu n'es dirigé par personne. Aux Sephiroth, tu as préparé les vêtements qui servent aux âmes humaines comme points de transition. Tu as caché les Sephiroth dans les corps, ainsi nommés par comparaison avec les vêtements qui les entourent, et dans leur ensemble, elles correspondent aux membres de la forme humaine. Kether, la couronne sublime, est la couronne royale dont il est dit (*Is. XLVI, 10*) : « Connaissant la fin dès le commencement. Elle contient le mystère des Tephilim qui trouve sa véritable solution en Jehovah, qui décrit son mode de développement (atzilouthique). Elle est la source qui vivifie l'arbre (sephiro-

thique) et qui fait circuler la sève à travers toutes ses branches et ses rameaux. Car tu es le maître des mondes, Tu es la Racine de toutes les Racines, la Cause de toutes les Causes. Tu arroses l'arbre par cette source qui, ainsi que l'âme dans le corps, répand partout la vie. Toi, Toi-même, tu n'as ni image, ni forme dans tout ce qui, en Toi, est au dedans et au dehors. Tu as créé le ciel et la terre, le Haut et le Bas, les êtres célestes, pour que les mondes puissent te connaître... Mais personne ne peut te concevoir dans la réalité, nous savons seulement que hors de Toi, il n'y a pas d'unité (vraie), ni au-dessus, ni en dessous, et nous ne savons rien de Toi. Chaque Sephirah a un nom déterminé, d'après lequel les anges sont, aussi nommés, mais tu n'as aucun nom certain, car Tu es l'Un remplissant tous les noms et leur donnant toute valeur comme réalités. Si tu te retirais, ils resteraient comme des corps sans âme. Tu es Sage, mais non d'une Sagesse déterminée, Tu es Intelligent, mais non d'une Intelligence déterminée. Ton Lieu n'est pas circonscrit; toutes ces choses (sont dites de Toi) pour faire connaître à l'homme ta force et ton omnipotence, pour lui manifester comment l'Univers est gouverné au moyen de la Rigueur et de la Miséricorde. Si, dès lors (quant à tes attributs), on parle d'une droite et d'une gauche ou d'un centre, on le fait pour montrer ton gouvernement dans l'univers par analogie aux actions ordinaires des hommes. Mais on ne pourrait Te supposer aucun attribut ou réalité, l'un qui serait la Rigueur, l'autre la Miséricorde... »

Si d'après ce que nous avons précédemment observé la Kabbale envisage les trois très-splendissimes Lumières abstraitement des autres Middoth (propriétés divines); il semble qu'elle introduit à nouveau une distinction dans la totalité séphirothique. Elle compte la décade en trois plus sept. Les trois premières Séphiroth sont appelées, intellectuelles, les sept autres forment le développement de la Connaissance (Da'ath). La « Connaissance » qui n'est pas une Sephirah en est une en tant qu'elle est le reflet de la Couronne abstraite de l'arbre séphirothique. Le Sepher ha Bahir, qui interprète l'enseignement

traditionnel, dit : « Le Saint, béni soit-il, a deux trésors dont l'un s'appelle *Hochmah*, l'autre *Binah*, ce sont les deux degrés de l'essence divine qui est composée de trois et à laquelle conduisent les sept degrés de l'arbre séphirothique. » (Z., I, 381 a.) Nous remarquons que le Talmud dit : « Si grande est la *Connaissance* qu'elle a été jugée digne de figurer entre deux noms principaux de Dieu, car il est écrit : « Dieu est l'Eternel des connaissances. » (*Berakhoth*, f. 33.)

L'œuvre des sept Sephiroth inférieures peut les faire comprendre à l'intelligence humaine; l'Intelligence (*Binah*) est moins compréhensible que ce septénaire séphirothique, la Sagesse (*Hochmah*) l'est encore beaucoup moins, et la Couronne (*Kether*) reste tout à fait incompréhensible.

La décade séphirothique, comme objet de spéculation, peut être différemment divisée. Nous venons de le voir en constatant que les Kabbalistes enseignent la division par 3 — 7 Molitor, au sujet de la disposition des émanations séphirothiques adresse certaines critiques de nuance à Joël et à Franck. Reproduisons-les, car elles sont d'intérêt général pour l'exposé du système kabbalistique. Après les avoir citées, nous croyons devoir, à notre tour, apporter quelques précisions.

« Nous devons remarquer en premier lieu, écrit l'éminent auteur de la *Tradition*, qu'il eût été bien plus souhaitable pour la clarté de l'exposition que Joël, comme aussi Franck, au lieu de diviser les Séphiroth en trois Trinités (ce qui, à la vérité, se trouve dans le *Zohar* et chez les Kabbalistes) eussent cependant plutôt suivi la division qui se présente d'ordinaire dans le *Zohar* et chez tous les Kabbalistes anciens et modernes, d'après laquelle les dix Séphiroth sont ordonnées en les trois supérieures, les six moyennes et l'inférieure, c'est-à-dire la septième (ou respectivement la dixième) qui forme le point de conclusion et la réunion du tout. — Une étude de la Kabbale de près de quarante années nous a convaincu que la division ci-dessus mentionnée, en trois trinités, qui a été adoptée aussi par les Chrétiens qui ont exposé la Kabbale, ne nous révèle absolument pas complètement l'essence des Sephiroth.



vu que trois ne forme que le nombre du général et celui qui s'y tient ne se meut que dans les généralités, sans pouvoir trouver un passage organique vivant vers le particulier et le concret — chose qui ne nous est fournie que dans le nombre 6 et 7. Par suite, au point de vue de la généralité abstraite, le particulier et le concret apparaissent comme tout à fait arbitraires, sans nécessité intérieure aucune, et, notamment, on ne voit absolument pas pourquoi le système des Sephiroth, avec 3 fois 3, n'est pas encore complet, — pourquoi, en dehors du Jesod (la Base), le point de conclusion de ce 3 fois 3 — il doit y avoir encore une dixième Sephirah, comme dernier couronnement ? Car, manifestement elle ne s'adapte pas commodément à cette trilogie, ce n'est qu'avec peine qu'on peut l'introduire dans le tout. Ce manque de nécessité intérieure, Joël l'a bien senti, quand il dit : « Enfin pour l'intuition des attributs de l'ordre de la nature, il est posé, non, comme on devrait s'y attendre, la Base (Jesod), mais le Royaume (Malcouth) parce que cette dernière Séphirah, en dehors de ce fait qu'elle représente l'harmonie de toutes les autres, est encore la médiatrice entre les Sephiroth et les nombres inférieurs. Quiconque est sans préjugé apercevra le caractère artificiel de cette explication. Car, si la Kabbale pose le membre intermédiaire réunissant les deux extrêmes pour la triade entière, on ne peut comprendre pourquoi, pour la triade inférieure, elle s'éloigne de cette règle, franchit ici complètement le terrain médiateur, et à sa place substitue une dixième Sephirah comme étant le point de réunion proprement dit, vu que le point de conclusion de la troisième triade peut aussi bien constituer l'harmonie de toutes les autres Sephiroth et en même temps former le passage des mondes supérieurs aux mondes inférieurs, sans avoir besoin encore d'une dixième Sephirah. Avec la division 3, 6 et 7, la seconde et la troisième triade, relativement distinctes, ne forment pas deux unités séparées, mais forment un ensemble dans la Sephirah Tiphereth, c'est-à-dire le Parzouph Seir Anpin, et si bien que la triade supérieure de laquelle tout découle forme l'unité, et les six moyennes Sephiroth, l'opposition développée des contraires, laquelle nécessairement demande une

réunification harmonique qui se trouve dans la septième (ou respectivement la dixième Sephirah). »

Molitor ajoute : « Nous devons remarquer que si, d'après Joël, les trois Sephiroth supérieures sont désignées comme étant le Devenir, la sephirah moyenne ou Tiphereth ou Jehovah comme étant l'« Etre » et la force créatrice et conservatrice, et enfin la sephirah Malcouth comme étant le gouvernement du monde, cela ne doit être entendu cependant que dans le sens que, dans chacun de ces trois degrés, toutes les propriétés se trouvent réunies et que la différence est seulement dans la manifestation plus grande ou moindre de ces propriétés. »

Comme il s'agit de Kabbale, de grâce, parlons hébreu et non allemand ! La Kabbale juive est déjà suffisamment touffue, compliquée, si nous la traduisons en langue germanique, nous nous perdons à jamais. D'autre part, il s'agit d'exposer la Kabbale telle qu'elle est, et non telle que nous la comprenons.

Les observations de Molitor sont relatives à la disposition de l'arbre séphirothique. Or, le monde Atzilouthique évolue trois par trois, de trois en trois, parce qu'il émane des trois lumières suprêmes : « Tout comme le Saint Ancien est représenté par le nombre 3, de même toutes les lumières sont d'une nature triple. » (Z., 288 b.) Toutefois, il n'est pas exact de dire que l'évolution séphirothique, présentée sous mode ternaire, soit spécial aux auteurs chrétiens. Ce mode a pu devenir classique chez les auteurs modernes, d'une confession ou d'une autre. Puis, en définitive, cette division est zoharique. Les auteurs qui la décrivent à l'exclusion de toute autre sont incomplets ; c'est tout. L'ancienne érudition ignorait cette spécialisation. Et il nous semble qu'il était inopportun de discuter sur le choix de la division formelle à introduire dans la décade des émanations. Car la complexité de la Kabbale comporte aussi bien l'une et l'autre des divisions auxquelles fait allusion Molitor. Voici ce qui serait, croyons-nous, plus juste d'exprimer.

On peut considérer les Séphiroth : 1° Dans leur ensemble : une unité de 10 ; 2° la couronne abstraite des 9 autres ; 3° en ternaires, horizontalement ou verticalement construits ; 4° divisées en 3 + 7 ; 5° divisées en 3 + 6 + 1. On peut d'ailleurs

les disposer, nous l'avons déjà noté, en cercles ou suivant de multiples manières ainsi qu'on peut le voir par les tableaux insérés dans la *Kabbala Denudata*.

En outre, il est vrai que selon l'attribution des noms divins, Jehovah correspond à Tiphereth. Mais toutes les Sephiroth sont Jehovah. « Nous ne pouvons concevoir Dieu, enseigne le Zohar, que par les émanations, qui sont partiellement visibles, partiellement invisibles. Elles constituent le nom sacré de Dieu. » (*Z.*, III, *Idr. Zouta*, 288 a.) Donnons l'explication de ce texte. Le *yod* est la Hochmah; le point du *yod* : la Kether; le *hé* est le symbole de la *Binah*; le *vav* désigne les six Sephiroth suivantes : Hesed, Guebourah, Tiphereth, Netsah, Hod et Yesod. Le second *hé* correspond à Malcouth. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle on appelle Jehovah le « nom de l'unité », car le Tétragramme est le nom dans lequel s'unissent les dix Sephiroth. C'est aussi la raison pour laquelle on appelle Jehovah le nom exposé (*Schem ha-mephorasch*). Par lui sont exposées toutes les Sephiroth qui manifestent l'existence dont le Créateur est la Cause, lorsque les *Forces* opèrent en elles. La 10<sup>e</sup> Sephirah est donc bien nécessaire, autrement le Tétragramme ne serait pas le Nom complètement exposé. Et d'ailleurs, analogie parfaite, les Kabbalistes ramènent parfois le *Yod Hé Vav Hé* au *Yod Hé Vav* comme, en effet, on peut considérer en certains cas la division séphirothique 3 + 6.

Il ne serait pas déplacé, supposons-nous, d'attirer l'attention sur un fait à propos duquel nous ne pensons pas faire erreur. Mais il nous paraît bien que la doctrine des 13 Middoth kabbalistiques n'est que l'amplification d'un enseignement conservé par le dogmatisme théologique. A part la question des attributs, il s'agit en outre de la question des anthropomorphismes. Sommes-nous dans l'illusion ? Nous constatons que les Saadya, les Bahya, les Hallevi, etc., font une distinction dans l'ensemble des attributs et qu'ils donnent la prééminence à trois attributs différents chez les théologiens, mais ils s'accordent à parler de « trois attributs essentiels ». Saadya les nomme : Vie, Puissance, Sagesse. Il s'attache à établir leur simultanéité. On connaît également les refrains de la Kabbale, lors-

qu'elle déclare, au sujet du ternaire essentiel divin, que tout est Un. Bahya les nomme : Existence, Unité, Eternité; Hal-lévi les appelle Vie, Unité, Eternité en y attachant un sens négatif. La Kabbale parle à ce sujet de « degrés », d'« aspects »... en rappelant leur Unité. Nous nous expliquons peu — en restant sur le terrain logique — que certains théologiens du Judaïsme se soient épouvantés de la pluralité kabbalistique. Il est vrai que l'Esotérisme hébraïque nomme également ce « ternaire », celui des « Partzouphim » (faces, personnes). Ce mot est identique au terme grec *πρόσωπον*. Les gens avisés de l'ancienne signification que ce terme comportait admettront qu'il n'y a là aucune dérogation au Monothéisme.

Mais ne glissons pas sur un autre terrain... Nous préférons nous rappeler que la Kabbale est une mystique, et qu'elle s'applique au Rituel, individuel ou collectif, à la prière et au culte.

## X

# LA TRADITION PERDUE MAIS RETROUVÉE

---

### Maïmonide. — La Scolastique kabbalistique

The Kabballah in truth is as old as the Talmud. Kabbalistic elements abound in it. But these elements of the Kabbalah within the pages of the Talmud are not organised, so to speak. They are fragmentary, spasmodic, here and there of quite secondary importance.

J. ABELSON, *The Talmud and Theosophy*.  
(*The Theosophical review.*, sept. 1905,  
p. 20.)

Les critiques rationalistes ont assez la coutume de parler de quelques écoles mystiques dont le rôle aurait été de fournir peu à peu les éléments de la doctrine qui sera définitivement désignée sous le nom de « Kabbale ». C'est pourquoi ils en traitent avant d'analyser la question de l'antiquité du Zohar et d'exposer les principes de la doctrine ésotérique. Il s'agit des écoles qui ont pour représentants principaux Isaac l'Aveugle, Ezra, Azriel, Nachmanide, Eleazar de Worms, Aboulafia auxquels on a joint Aben-Ezra, Jehuda Hallévi et Maïmonide. Entre temps la théorie des Sephiroth aurait subrepticement fait sa première apparition. Après avoir établi suffisamment, croyons-nous, que la tradition secrète remonte déjà à un âge bien antérieur à ces écoles il ne semblait guère opportun d'en parler à notre tour. Cependant, réflexion faite, nous ne pensons pas devoir nous interdire de consacrer à certains d'entre les auteurs précités au moins quelques lignes qui, nous l'espérons, auront un intérêt, maintenant que nous sommes un peu initiés à la valeur des mots techniques de la tradition ésotérique et que nous avons étudié une partie de ses principes essentiels. Quoique nous n'écrivions pas une histoire complète de la Kabbale, nous essaierons ainsi de nous faire quelques idées exactes sur cette histoire et, par occasion, une opinion judicieuse sur les historiens modernes de l'Hébraïsme secret.

## I

Jehudah Hallévi ne retiendra pas longtemps notre attention, quoiqu'il soit l'un des plus intéressants théologiens du

Judaïsme et que son ouvrage, le *Kouzari*, soit l'un des plus curieux. S. Munk prétend que ce livre contribua peut-être à faire revivre l'étude de la Kabbale (1); Karppe affirme qu'elle lui doit quelques enseignements (2). Nous n'avons point constaté que les Kabbalistes l'aient beaucoup cité. Grætz assure que les idées d'Hallévi n'ont été « dignement appréciées que de nos jours » (3).

Quel rôle cet auteur a-t-il joué dans l'histoire de la pensée juive ? Quelle est sa place dans la tradition ésotérique ? Il reste malaisé de le dire. Ce théologien a traité des questions que la Kabbale développe. Il est également un remarquable annaliste de la transmission orale de la doctrine, telle que se l'imaginaient les Juifs traditionnaires. Mais, étant donné le but qu'il poursuivait (exposer la théorie du Judaïsme sous prétexte d'instruire un royal néophyte), n'a-t-il voulu ne révéler que le nécessaire pour arriver à ses fins, c'est-à-dire l'apologie du Judaïsme ? Avait-il l'intention de ne pas dévoiler les secrets du mysticisme ? On peut, d'après ce qu'il laisse entrevoir, supposer vraisemblablement que Jehuda Hallévi a gardé par devers lui le meilleur de ce qu'il savait. La chose est d'autant plus possible qu'il s'agissait, en composant le *Kouzari*, d'écrire un livre qui n'était pas destiné à être lu seulement par quelques initiés. Au contraire.

Cependant, malgré l'intérêt général qu'il y aurait à étudier le *Kouzari*, le profit que nous aurions pu en tirer et l'avantage qu'il présente de mettre les thèses que nous développons sous l'autorité d'un nom parmi les plus illustres chez les Juifs, soit qu'il traite de la chaîne de la tradition orale, des Noms divins et surtout du Tétragramme qu'il analyse longuement, des points-voyelles, du symbolisme des pratiques religieuses, soit qu'il expose ses idées sur le Schekinah (présence divine), sur le peuple juif et la Terre sainte, sur la prière, etc., malgré cet

1. *Dict. des sc. philos.* (art. *Philosophie des Juifs*), t. III, p. 361.

2. Karppe, *Etude sur le Zohar*, p. 188 et suiv.

3. Grætz, *les Juifs d'Espagne*, trad. fr., p. 232. En réalité, les idées d'Hallévi ont été appréciées au xv<sup>e</sup> siècle. Cette époque a donné plusieurs commentaires à son *Kouzari*.

intérêt, disons-nous, les réticences continuelles de cet apologiste, relatif à l'ésotérisme de la doctrine juive, dont il affirme si souvent la réalité, nous obligent à lui attribuer seulement le rôle de *témoin* de la tradition secrète. Ce rôle est, d'ailleurs, à nos yeux, important par l'âge où il vécut, sa sincérité, sa science, sa valeur au sens de l'orthodoxie.

Le *Kouzari* contient néanmoins un commentaire du Sepher Ietsirah. Le roi des Kazares, qui est le néophyte auquel Jehudah Hallévi expose le Judaïsme traditionnel, a dû écouter ce commentaire avec beaucoup de surprise, sinon d'intelligence. Car son initiateur, peu confidentiel, lui fait observer — et il n'avait pas besoin de tant insister — qu'il y a dans toute la théorie qu'il déroule beaucoup de secrets. Mais comme l'exige une apologie dialoguée bien réglée, le néophyte connaît son rôle. Il ne manifeste nulle curiosité intempestive. Et l'auteur continue sa plaidoirie remplie de mystères.

Pourquoi les critiques, lorsqu'ils parlent d'Hallévi, veulent-ils habituellement l'ignorer comme théosophe ? Ils restent aussi discrets à ce sujet que prodigues de louanges pour ce poète-médecin, inspiré par la muse larmoyante et monotone du Nationalisme. Néanmoins, Jehudah est très particulièrement le doctrinaire de la Révélation et de la Tradition. On s'est empressé de noter les influences étrangères qu'il avait pu recevoir ; quant à lui, il déclare que la science fut en premier lieu l'apanage de sa nation, que les Juifs enseignèrent aux Chaldéens les connaissances qu'ils transmirent aux Perses chez qui les Grecs les puisèrent (*Kouzari*, I, 63 ; II, 66). Nous ne cherchons assurément pas à nier certaines influences subies par le théologien, celle d'Avicenne notamment, et surtout la connaissance qu'il a des doctrines étrangères.

Nous n'insisterons pas davantage à propos d'un auteur qui ne veut rien dire, sinon que tout ce qu'il expose comporte un ésotérisme profond.

Les adversaires de la Kabbale se plaisent à énoncer que, parmi les principes légués par Hallévi au Zohar, se trouve celui de Sion considéré à titre de cœur du monde. Il faut être



vraiment pauvre de témoignage pour oser en produire un si négatif.

Passons à Maïmonide.

## II

Quelle est la position de Maïmonide relativement à la Kabbale. Cette doctrine lui doit-elle, peut-elle lui devoir, comme on l'affirme, quelques éléments ?

« Maïmonide est kabbaliste pour les Kabbalistes et antimystique pour leurs adversaires », proclame Benamozegh (1). Maïmonide, quoique les Kabbalistes aient cherché plus tard, en effet, l'appui de son autorité, n'est à aucun titre kabbaliste. A s'en tenir aux faits tels qu'ils se sont passés et non tels qu'on les imagine, les Esotéristes juifs ont protesté contre les doctrines de Maïmonide et n'ont rêvé que son excommunication. Ce ne sont pas généralement les dispositions requises pour les emprunts littéraires. L'auteur du *Morè Neboukim* joue cependant, comme Jehudah Hallévi, un rôle modeste; il tient, et peut-être à son insu, celui de témoin de la tradition ésotérique.

Le mode d'enseignement initialique du Judaïsme est d'abord confirmé. Qu'il y ait eu des mystères transmis secrètement, Maïmonide ne permet, pas plus que le Talmud sur lequel il s'appuie, le moindre doute. Et, fait assez singulier, si ce théologien ne se livra point à l'étude des livres kabbalistiques, sinon quelques-uns tels que le *Schiour-Koma* et les *Hécaloth* pour les repousser, on remarque chez lui un langage étroitement réticent lorsqu'il s'agit des « secrets de la Loi ». S'il n'est pas kabbaliste, à ne considérer que la surface de sa didascalie, on pouvait s'y tromper. Il a toute la physionomie d'un Esotériste.

Maïmonide s'était proposé de composer un livre spécial dans lequel il aurait expliqué les obscurités de toutes les *Deraschôth*, c'est-à-dire des interprétations allégoriques et des légendes con-

1. Benamozegh, *Storia degli Esseni*, p. 83.

tenues dans les *Midraschoth* (Maïmonide dit toujours *Midraschôth* au lieu de *Midraschim*) et dans les *Haggadoth* du Talmud. La méthode d'instruction parabolique en faveur chez les rabbins n'a pas eu de plus éloquent défenseur. A ses yeux, elle était proportionnée à la hiérarchie naturelle des intelligences. Les hommes se divisaient, pensait-il, en trois classes. La première et la seconde se composaient des esprits étroits qui ne voient dans les fables rabbiniques que la littéralité, mais tandis que les uns les écoutent avec naïveté, les autres s'en moquent. Enfin, la troisième classe, peu nombreuse, est celle des esprits assez distingués pour admettre que ces fables contiennent un sens occulte et comprendre que les enseignements des docteurs, lorsqu'ils sont invraisemblables, cachent sous le voile de l'énigme et de la parabole, une acception profonde, et qu'en les pénétrant l'intelligence atteint de hautes vérités.

Le *Guide des Égarés* a pour but d'expliquer les allégories des prophètes et de révéler, tout au moins partiellement, le *Maasé Bereschith* et le *Maasé Mercabah*, dont parle le Talmud. Dans l'introduction de son ouvrage, Maïmonide fait remarquer qu'il a déjà noté que le *Maasé Bereschith* correspond à la science physique et le *Maasé Mercabah* à la science métaphysique. Que ce soit à l'une ou à l'autre, il leur attribue respectivement le même sens philosophique dans son *Guide* comme dans ses ouvrages talmudiques.

A titre de docteur talmudisant, il a donc reconnu que la Loi a ses « mystères », les prophètes : leurs arcanes. Il continue à suivre la discipline rabbinique en rappelant à maintes reprises la sentence traditionnelle, interdisant toute initiation au *Bereschith* et à la *Mercabah* en dehors des conditions requises. Il estimait que le livre de Job est une parabole, mais qui ne présente pas le même caractère qu'en d'autres paraboles; il s'y attache de grandes pensées, des choses qui forment le « Mystère de l'Univers ». « Je vais t'en dire tout ce qui peut se dire », ajoute-t-il (*Guide*, III, p. 160). C'est qu'en effet, le théologien observe soigneusement la règle qui ne lui permet de soulever les voiles qu'à demi. De quelles précautions ne

s'entoure-t-il pas ! « Dieu le Très Haut le sait, écrit-il, que j'ai toujours éprouvé une très grande crainte de mettre par écrit les choses que je veux déposer dans ce traité ; car ce sont des choses cachées et sur lesquelles on n'a jamais composé un livre parmi nos coreligionnaires dans ce temps de la captivité dont nous possédons encore les ouvrages. » (*Guide*, intr., p. 25.) Ce respect du joug de l'initiation, et qui lui donne l'effroi de trop parler, le domine. « Ce qu'il y a à dire sur les attributs, comme on doit les écarter de Dieu, quel est le sens des attributs qui lui sont appliqués, de même ce qu'il y a à dire sur la manière dont il a créé les choses et sur sa manière de gouverner le monde, comment sa providence s'étend sur ce qui est hors de lui, ce qu'il faut entendre par sa *volonté*, sa *perception*, sa *science* de tout ce qu'il sait, de même ce qu'il faut entendre par la *prophétie* et quels en sont les différents degrés, enfin ce qu'il faut entendre par les noms de Dieu, qui, quelque nombreux qu'ils soient, désignent un être unique, — toutes ces choses-là sont, pense-t-il, des sujets profonds ; ce sont, en réalité, les *secrets de la Torah* et ce sont les mystères dont il est constamment question dans les livres des prophètes et dans les discours des docteurs. Ce sont là des choses dont il ne faut enseigner que les premiers éléments... » (*Guide*, I, p. 132.)

Que révélera-t-il ? Les grands théologiens dogmatiques, ses prédécesseurs, n'ont pas pris de semblables précautions intimidantes pour traiter ces hautes questions.

Nous constatons la même tournure d'esprit orienté vers l'ésotérisme au sujet des noms sacrés. Le Tétragramme qui, à nos yeux, n'a pas d'étymologie connue, lui inspire ces mots : « Je crois que lorsque les docteurs disent : « Le nom de quatre lettres, les sages le transmettent à leurs fils et à leurs disciples une fois par semaine », il ne s'agit pas là seulement de la manière de le prononcer, mais aussi de l'enseignement de l'idée en vue de laquelle ce nom a été *improvisé* (1), et dans laquelle il y a également un mystère divin. » Le ton dubitatif de Maïmonide indiquerait la perte d'une science ou l'ignorance qu'il en

1. Le nom qui est, dès son origine, le nom propre d'un individu et qui n'est pas dérivé d'un nom appellatif ou d'un verbe (Cf. tr. Munk, ch. LXII, p. 273).

a. De même à propos du *nom de douze lettres* : « ce qu'il y a de plus probable, selon moi, dit-il, c'est que ce n'était pas là un seul nom, mais deux ou trois, qui réunis ensemble avaient douze lettres. » L'accent de probabilité montre encore que le docteur en Israël n'en sait pas davantage. Puis enfin, pour le *nom de quarante-deux lettres* (p. 276) : « ces deux noms, écrit-il, renfermaient nécessairement un certain enseignement métaphysique », étant donné qu'il n'existe pas de nom de quarante-deux lettres (1).

L'allure extérieure de kabbaliste — au fond Maïmonide répète la formule talmudique — jointe aux aveux d'ignorance sur la doctrine relative à l'enseignement ésotérique traditionnel est assurément remarquable. Ari Nohem (Léon de Modène) s'appuyait sur cette ignorance manifeste de l'éminent théologien du Judaïsme pour combattre la Kabbale et nier son antiquité. Qu'un tel fait soit étonnant, qui songerait à le nier ? Mais, n'est-ce pas aller trop loin que d'aboutir à la conclusion du « Lion rugissant » (Ari Nohem) ? La « lumière de la synagogue », Maïmonide, ne nous autorise pas à suivre aussi loin cet adversaire de la tradition ésotérique.

Il est assez curieux de voir que, plusieurs siècles après Léon de Modène, un savant exégète juif se soit au contraire laissé prendre à l'idée d'un Maïmonide kabbaliste. Il se pourrait bien que les réticences continuelles du théologien, précisément sur les sujets où la discipline rabbinique prescrit le silence ou le secret, aient été la cause de cette confusion. L. Wogue écrit, dans son intéressante esquisse d'une théologie juive : « En ce qui concerne le fait même de la création et de la manière dont on doit le concevoir d'après le récit biblique, combiné avec certaines traditions, Maïmonide est entré dans de longs et curieux détails, mais où il serait à la fois difficile et inopportun de le suivre, par la double raison que nous allons dire. D'abord, ils se rattachent presque tous à ce côté mystérieux du Judaïsme, à ces doctrines occultes et ésotériques résumées d'ordinaire sous le nom de *Kabbale*, et dont l'enseignement public

1. V. plus loin les chapitres où nous traitons des noms sacrés.

est interdit par le Talmud; ensuite, et par cela même, Maïmonide a enveloppé ici sa pensée de voiles si peu transparents que nous craindrions, en essayant de la vulgariser, ou de manquer à la vérité si nous faisons fausse route, ou de manquer au Talmud si nous rencontrons juste... Maïmonide s'est donné la tâche de traduire en langage humain quelques-unes de ces conceptions mystiques, c'est-à-dire d'expliquer l'inexplicable. Il est peut-être fâcheux qu'il soit entré dans cette voie. La théologie n'est pas une science occulte... Aussi, voyez ce qui arrive. Partagé entre le désir de parler et le devoir de se taire, Maïmonide ne fait, à vrai dire, ni l'un ni l'autre. Ici, il vous donne une longue analyse de la cosmogonie mosaïque; plus tard, il délaiera en sept chapitres la *Merkabah* d'Ezéchiel. Plein d'impatience et d'espoir, vous feuillotez avidement les pages révélatrices; sans doute vous allez pénétrer ces nobles mystères et qui mieux que lui saura vous les dévoiler?... Point : après l'avoir lu, vous êtes un peu moins instruit qu'auparavant. Il a beau répéter, comme un refrain, cette triomphante conclusion : Voilà donc qui est clair. Cela n'est pas clair le moins du monde. « On cherche ce qu'il dit, après qu'il a parlé. » Il a parlé, mais à mots couverts, par allusion, réticences et sous-entendus. Il a découvert un *téphach*, comme disent les rabbins, mais pour en cacher deux. Il a expliqué le mystère, mais son explication en est une autre. Et il a fallu commenter son commentaire; les Moïse de Narbonne et les Munk ont dû atteler leur puissante intelligence à des rébus arabes, à de pieux logogripes; et, en somme, nous ne savons pas encore si nous possédons la pensée de la Bible ou celle de Maïmonide, ou celle de ces messieurs. »

Nous ferons remarquer au passage que l'auteur, L. Wogue, avait commencé en déclarant que la pensée du théologien était enveloppée de voiles très peu transparents. Mais, contradiction à part, du fait que l'on traite des sujets essentiels de la Kabbale avec des allures d'initiateur obsédé de scrupules, on n'est pas nécessairement kabbaliste. Maïmonide ne l'est point. Mais il avoue la perte de la science du mystère. Les critiques n'aperçoivent pas cet aveu. « Sache, écrit-il, que les nombreuses

sciences que possédait notre nation pour approfondir les sujets (qui relèvent de la *Mercabah*) se sont perdues tant par la longueur des temps que par la domination que les peuples barbares exerçaient sur nous, et aussi que ces sujets, ainsi que nous l'avons exposé, n'étaient pas livrés à tout le monde, les textes de l'Écriture étant la seule chose qui fût abordable pour tous... Or, si à l'égard de la loi traditionnelle on a usé de tant de réserves, pour ne pas la perpétuer dans un recueil prodigué à tout le monde (et cela) à cause des inconvénients qui pouvaient en résulter, à plus forte raison ne pouvait-on rien mettre par écrit de ces *secrets de la Torah* pour être livrés à tout le monde; ces derniers, au contraire, ne se transmettaient que par quelques hommes d'élite à quelques autres hommes d'élite, ainsi que je te l'ai exposé en citant ce passage : « on ne transmet les *secrets de la Torah* qu'à un homme de conseil, savant penseur. » Et c'est là la cause qui fit disparaître dans notre nation ces principes fondamentaux si importants, au sujet desquels on ne trouve que quelques légères remarques et quelques indications qui se présentent dans le Talmud et les Midraschôth, et qui ne sont qu'un petit nombre de noyaux entourés de nombreuses écorces, ne soupçonnant pas qu'il y eut quelque noyau caché dessous. » (*Morè Néb.*, ch. LXX).

Notre sujet n'est pas l'interprétation de la pensée maïmonidienne. Nous recueillons seulement un témoignage. Donc une science, celle des mystères, que le *Morè Neboukim* sait avoir existé, se serait perdue et en donne les raisons qu'il suppose. Bien mieux, Maïmonide n'a reçu aucune initiation ésotérique. Il le dit : ce qu'il avance n'est que simple conjecture, opinion personnelle. « Je n'ai pas eu là-dessus, déclare-t-il à propos de la « *Mercabah* », de révélation divine qui m'ait fait savoir que ce soit là réellement ce qu'on a voulu dire, et je n'ai pas non plus appris d'un maître ce que j'en pense... cependant, il est possible qu'il en soit autrement et qu'on ait voulu dire toute autre chose. » Or, comme il y a des « secrets » dans la Torah, il a voulu tenter de les expliquer. « Sache que dans ce livre je n'ai pas eu dessein de composer un ouvrage sur la physique, pas plus que sur la métaphysique... Il ne faut pas que tu croies

un instant que j'ai eu pour but d'examiner ces sujets philosophiques. Ils ont été traités dans beaucoup de livres, et l'on a démontré la vérité de beaucoup de ces questions. Ma seule occupation est de rapporter ce qui peut éclaircir certaines obscurités de la Loi. » (*Mor. Neb.*, II, p. 49.) ;

En commençant ce qui est, pour lui, la révélation de la Mercabah (*Mor. Néb.*, III, obs. pr.), Maïmonide revient encore à la formule de réticence initiatique. Les recommandations talmudiques concernant l'ésotérisme prennent un caractère fastidieux au cours des ouvrages du théologien. « Nous avons exposé plusieurs fois, énonce-t-il, que notre but principal dans ce traité (*le Guide des Égarés*) était d'expliquer ce qu'il est possible d'expliquer du *Maasé Bereschith* et du *Maasé Mercabah*, eu égard à ceux pour qui ce traité a été composé. Nous avons aussi exposé que ces sujets font partie des *secrets de la Loi*; et tu sais combien les docteurs blâment celui qui révèle ces secrets, etc... » Toujours la même redite! Puis il constate à nouveau que la science mystagogique est perdue. « Nos docteurs ont exposé ailleurs combien le *Maasé Mercabath* est profond et combien il est inaccessible aux esprits vulgaires, il a été déclaré que même ce qui en reste clair pour celui qui a été admis à le comprendre, il est interdit par la religion de l'enseigner et de le faire comprendre aux autres, à moins que ce ne soit de vive voix et en s'adressant à un seul individu, etc... C'est là la raison pourquoi cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion, de sorte qu'on n'en trouve plus la moindre trace. Et il devait, en effet, en être ainsi, car elle n'a été transmise que par tradition d'un docteur à un autre, et elle n'a jamais été mise par écrit. »

En somme, Maïmonide cherche à restituer par ses propres forces à l'aide de son érudition et de son intuition personnelles ce qui est à ses yeux l'ésotérisme de la Loi. Nous sommes donc loin de connaître par ce théologien la donnée traditionnelle. Si l'on consulte le premier livre de sa *Main forte*, *Madda* (la Connaissance), où il aborde les mêmes questions que dans le *Guide*, il a beau nous prévenir qu'il ne dévoile que peu de chose — « comme une goutte de la mer » —, nous en entendons assez pour

constater que la Kabbale n'a rien à voir avec la doctrine maïmonidienne. Et au point de vue spécial où nous nous plaçons — l'analyse de l'Hébraïsme ésotérique — ses réticences ne nous intriguent nullement. Nous ne contesterions pas d'ailleurs qu'elles avaient un but. Mais, Maïmonide ne révélera pas même le cœur de sa doctrine. Pour les commentaires des allégories, l'inspiration reste encore personnelle. Le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* fait à ce propos une judicieuse observation : « Au lieu de marcher au hasard, comme Philon, ou de recourir comme les Kabbalistes à des procédés arbitraires, c'est dans la langue même de l'Écriture sainte que Maïmonide va d'abord chercher les fondements de ses interprétations allégoriques. »

Privé de la tradition, à quoi aboutit, en définitive, l'effort du théologien ? Il croit dissiper le mystère en conciliant le Judaïsme avec la doctrine du Péripatétisme néoplatonicien emprunté à la science de son temps, aux Arabes. C'était bien la peine de s'entourer de l'appareil extérieur de l'ésotériste, de renouveler à satiété les prescriptions concernant l'initiation ! C'était bien la peine, disons-nous, mais nous comprenons ses motifs secrets, pour ainsi dire la stratégie du novateur. Pourtant, en négligeant les raisons spéciales qu'il avait de jouer au prudent mystagogue, sa crainte de livrer quelque secret doctrinal était évidemment excessive. Citons à ce propos Isaac Abarbanel. Ce théologien a publié la plus forte, la plus détaillée, la plus décisive critique de l'interprétation maïmonidienne de la *Mercabah*. Son argumentation laisse peu de justification possible aux admirateurs de l'« Aigle de la Synagogue ». En voici la partie relative à notre objet. « Si Ezéchiel avait vu ce que Maïmonide croit qu'il a vu, nos maîtres n'auraient pas tant prescrit le mystère et défendu de l'enseigner à un autre qu'à un vieillard inquiet ; ils n'auraient pas défendu de l'enseigner à un étranger, et autres interdictions ; car, dans toutes les écoles des *gōim* et dans leurs maisons d'étude, on se livre à l'étude de la métaphysique et de la philosophie, des corps célestes, de leur mouvement, des éléments simples, et tout cela, devant des multitudes d'auditeurs, jeunes et vieux, ce qui prouve que ce



un instant que j'ai eu pour but d'examiner ces sujets philosophiques. Ils ont été traités dans beaucoup de livres, et l'on a démontré la vérité de beaucoup de ces questions. Ma seule occupation est de rapporter ce qui peut éclaircir certaines obscurités de la Loi. » (*Mor. Neb.*, II, p. 49.) ;

En commençant ce qui est, pour lui, la révélation de la Mercabah (*Mor. Néb.*, III, obs. pr.), Maïmonide revient encore à la formule de réticence initiatique. Les recommandations talmudiques concernant l'ésotérisme prennent un caractère fastidieux au cours des ouvrages du théologien. « Nous avons exposé plusieurs fois, énonce-t-il, que notre but principal dans ce traité (*le Guide des Égarés*) était d'expliquer ce qu'il est possible d'expliquer du *Maasé Bereschith* et du *Maasé Mercabah*, eu égard à ceux pour qui ce traité a été composé. Nous avons aussi exposé que ces sujets font partie des *secrets de la Loi*; et tu sais combien les docteurs blâment celui qui révèle ces secrets, etc... » Toujours la même redite! Puis il constate à nouveau que la science mystagogique est perdue. « Nos docteurs ont exposé ailleurs combien le *Maasé Mercabath* est profond et combien il est inaccessible aux esprits vulgaires, il a été déclaré que même ce qui en reste clair pour celui qui a été admis à le comprendre, il est interdit par la religion de l'enseigner et de le faire comprendre aux autres, à moins que ce ne soit de vive voix et en s'adressant à un seul individu, etc... C'est là la raison pourquoi cette science s'est entièrement éteinte dans notre communion, de sorte qu'on n'en trouve plus la moindre trace. Et il devait, en effet, en être ainsi, car elle n'a été transmise que par tradition d'un docteur à un autre, et elle n'a jamais été mise par écrit. »

En somme, Maïmonide cherche à restituer par ses propres forces à l'aide de son érudition et de son intuition personnelles ce qui est à ses yeux l'ésotérisme de la Loi. Nous sommes donc loin de connaître par ce théologien la donnée traditionnelle. Si l'on consulte le premier livre de sa *Main forte*, *Madda* (la Connaissance), où il aborde les mêmes questions que dans le *Guide*, il a beau nous prévenir qu'il ne dévoile que peu de chose — « comme une goutte de la mer » —, nous en entendons assez pour

constater que la Kabbale n'a rien à voir avec la doctrine maïmonidienne. Et au point de vue spécial où nous nous plaçons — l'analyse de l'Hébraïsme ésotérique — ses réticences ne nous intriguent nullement. Nous ne contesterions pas d'ailleurs qu'elles avaient un but. Mais, Maïmonide ne révélera pas même le cœur de sa doctrine. Pour les commentaires des allégories, l'inspiration reste encore personnelle. Le *Dictionnaire des Sciences philosophiques* fait à ce propos une judicieuse observation : « Au lieu de marcher au hasard, comme Philon, ou de recourir comme les Kabbalistes à des procédés arbitraires, c'est dans la langue même de l'Écriture sainte que Maïmonide va d'abord chercher les fondements de ses interprétations allégoriques. »

Privé de la tradition, à quoi aboutit, en définitive, l'effort du théologien ? Il croit dissiper le mystère en conciliant le Judaïsme avec la doctrine du Péripatétisme néoplatonicien emprunté à la science de son temps, aux Arabes. C'était bien la peine de s'entourer de l'appareil extérieur de l'ésotériste, de renouveler à satiété les prescriptions concernant l'initiation ! C'était bien la peine, disons-nous, mais nous comprenons ses motifs secrets, pour ainsi dire la stratégie du novateur. Pourtant, en négligeant les raisons spéciales qu'il avait de jouer au prudent myslagogue, sa crainte de livrer quelque secret doctrinal était évidemment excessive. Citons à ce propos Isaac Abarbanel. Ce théologien a publié la plus forte, la plus détaillée, la plus décisive critique de l'interprétation maïmonidienne de la *Mercabah*. Son argumentation laisse peu de justification possible aux admirateurs de l'« Aigle de la Synagogue ». En voici la partie relative à notre objet. « Si Ezéchiel avait vu ce que Maïmonide croit qu'il a vu, nos maîtres n'auraient pas tant prescrit le mystère et défendu de l'enseigner à un autre qu'à un vieillard inquiet ; ils n'auraient pas défendu de l'enseigner à un étranger, et autres interdictions ; car, dans toutes les écoles des goïm et dans leurs maisons d'étude, on se livre à l'étude de la métaphysique et de la philosophie, des corps célestes, de leur mouvement, des éléments simples, et tout cela, devant des multitudes d'auditeurs, jeunes et vieux, ce qui prouve que ce

qu'Ezechiel a vu, ce ne sont pas, ainsi que le pense l'auteur du *Guide*, ces connaissances dont les hommes de recherche se sont occupés. Déjà, cette objection a été faite par R. Hasdaï, de bienheureuse mémoire. » Nous comprenons mieux que dans la lutte suscitée par le *Guide des Egarés*, les Kabbalistes aient été ses adversaires et qu'à l'épithaphe de son tombeau l'un d'eux ait subsisté cette inscription : « Ici repose Moïse Maïmonide, hérétique et excommunié. »

Les « historiens » du mysticisme juif devraient, s'ils étaient réfléchis, être gênés pour faire naître la Kabbale de cette lutte pour et contre Maïmonide, alors que la « lumière des rabbins » signale la perte de la tradition ésotérique au moment où ils la voient germer, comme par magie. Ils sont encore bien plus gênés, croirions-nous, pour décrire le processus de cette genèse. Car, sur cette question, ils observent unanimement les prescriptions talmudiques en les exagérant encore ; ils n'en parlent pas même à une personne. Nous nous demandons ce que les « auteurs du Zohar » auraient pu emprunter à la doctrine maïmonidienne. Et ce que l'imagination des criticistes brode là-dessus n'aurait pas convaincu ces rabbins d'Espagne qui accordaient à leurs disciples « la permission de posséder et de lire le *Guide des Egarés*, bien que la doctrine qui y est contenue, au lieu d'être fondée sur le Talmud et la Kabbale, le soit sur la philosophie des Gentils ». C'est du moins ce que révèle une note placée à la fin d'un manuscrit du *Guide* conservé au Vatican (1).

On a prétendu que Maïmonide aurait, sur la fin de ses jours, exprimé le regret de n'avoir pas connu la Kabbale dont l'aurait entretenu un vieux Jérusalémite. Nous sommes loin d'ignorer quelle prudence et quel scepticisme sont nécessaires pour accueillir de tels documents. Toutefois, nous observerons tout d'abord que celui-ci n'est pas transmis par des auteurs qui cherchent à surprendre la crédulité des gens. Dès lors, on nous

1. Depping, *les Juifs au Moyen Age*, p. 66. A titre curieux rappelons que certains adressèrent à Albert le Grand des critiques pour son penchant vers la « philosophie profane » : « Ut salva pace ejus, dictum sit, sicut a quibusdam dicitur, dum subtilitatem sæcularis philosophiæ nimis sequitur, splendorem aliquantulum theologiæ puritatis obnubilat. » Fabricius, *Bibl. eccl.* C XLVIII.

dit : « Notabo enim prorsus dignum est, quod R. Elias Chaiim, in prae-fatione libri quem vocat *iggereth hamoudoth* scribit apud Buxtorffium in prae-fatione *Moreh Nevochim* : vidi epistolam quamdam R. M. F. Maïmonis, quam Hierosolyma scripsit in Ægyptum, ad discipulum suum, in qua sic aiebat : posteaquam veni in terram gloriosam inveni senem quemdam, qui illustravit faciem meam in viis Kabbalae : et si olim scivissem quæ nunc scio, multa scripsissem, quæ hactenus neglexi. Idem confirmat R. Jom Tof, filius Abrahami in commentario super librum *Iad in hal. Yessodê ha-Thorah* sub finem cap. I, assurrens se scire et vidisse, quod Rambam in fine dierum suorum Kabbalam intellexerit (1). »

En second lieu, un auteur qui jouit encore d'une certaine considération dans le Judaïsme répète le propos attribué à Maïmonide (2).

Cette histoire est fabuleuse ! s'écriera-t-on. Réfléchissons que tous les Kabbalistes n'ont pas été initiés à la fleur de l'âge. Todros Aboulafia, célèbre antagoniste de Maïmonide, avait quarante-trois ans quand il commença l'étude de la Kabbale (3), et il n'était pas partisan de sa divulgation. On prétend que Louryah ne voulut pas initier Karo à certains mystères divins. Qui, de nos jours, pourrait supposer légitime une telle infortune ? Louryah s'y connaissait mieux que nous. Constatons simplement le fait. Mais, à coup sûr, on reprendra à la suite de Léon de Modène : comment supposer qu'un Maïmonide possédant l'universalité des connaissances juridiques n'ait eu aucune notion de la Kabbale (4), comment admettre qu'un homme qui a tant écrit n'ait jamais laissé rien percer sur cette partie de ses connaissances ! La Kabbale est donc une invention moderne. — Le mouvement logique est trop précipité. Il conduit à l'abîme. Benjamin de Tudèle, dans la relation de son voyage, parle de mille et mille choses ; il ne cite pas même

1. Buddée, *Introd. ad Kabb.*, 2<sup>e</sup> édit., p. 165, 166. Cette seconde édition est de beaucoup amplifiée.

2. Cf. Mendelsohn, *Jérusalem*, éd. angl. London, 1838. II. p. 306.

3. Grætz, *Hist. des Juifs*, IV, 230.

4. Il y a des gens très supérieurs en mathématiques qui n'ont pas lu une ligne des *Fioretti*.

le nom du plus éminent de ses contemporains, cet homme qui a tant écrit... dont l'universalité du savoir... etc. Maïmonide n'est pas un mythe pour cela. Il serait surprenant qu'un voyageur décrivant les monuments de Rome omît le Vatican. Si la chose se produisait, on ne s'aviserait point de croire que le Vatican est un édifice fabuleux. Raisonçons par analogie. Nous nous imaginons très bien qu'un rationaliste de nos jours, arrivant au bout de sa carrière, après avoir dédaigné ou ignoré toute sa vie les sciences théosophiques et symboliques, la théologie, la liturgie, la littérature mystique, s'éprenne, pour une raison ou pour une autre, de ce genre d'études. Quoi qu'il en soit, toutes les dénégations se briseront contre ce fait établi par la bibliographie : les Kabbalistes existaient à l'époque de Maïmonide et avant.

Une dernière observation : comme les rationalistes juifs, dans leur exposé relatif au développement des théories kabbalistiques, racontent l'un après l'autre que Maïmonide a été, pour une part, dans la formation de la dogmatique ésotérique, on nous permettra d'étaler la valeur scientifique de telles hypothèses. L. Ginsberg s'exprime ainsi : « Aristotle, who is followed by the Arabian and Jewish philosophers, taught that in God, thinker, thinking, and the object thought of are absolutely united. The cabalists adopted this philosophic tenet in all its signifiante, and even went a step further by positing an essential difference between God's mode of thinking and man's. » Les Kabbalistes n'eurent pas à recueillir de Maïmonide cette doctrine. Elle précède ce théologien. Jehoudah Hallévi la donne en termes précis, dans son explication du *Sepher Ietsirah*. Une telle idée appartient, en effet, à la tradition que reproduit ce livre mystique. Epstein, à ce sujet, recommande de ne pas croire à une analogie avec la métaphysique d'Aristote (1). Les Kabbalistes n'avaient donc pas à emprunter à Maïmonide un enseignement qui lui était antérieur (2).

1. Cf. Epstein, *Recherche sur le S. Ietsirah* (*Rev. des ét. juives*, t. XXIX, p. 62).

2. Cf. *Pirké Aboth*, IV, 31.

## III

Il est devenu habituel, dans la classification introduite par les historiens rationalistes de l'Hébraïsme ésotérique de faire naître la Kabbale proprement dite avec l'école, dite de Gérone, dont l'initiateur est Isaac l'Aveugle (1190-1210). Jusqu'à cette époque, il s'agissait, disent-ils, du mysticisme et non de « Kabbale ». Nous avons protesté contre cette discrimination injustifiée.

Isaac l'Aveugle a bien été surnommé le « Père de la Kabbale ». Bechaï ben Ascher dans son commentaire sur le Pentateuque, composé en 1291, lui donne ce titre. On se souvient peut-être des réflexions que nous ont suggérées ces désignations laudatives, dans nos préliminaires. Nous avons vu les motifs qui autorisent à ne les point prendre à la lettre. A notre avis, l'admiration l'appela « Père de la Kabbale », soit pour marquer son éminence dans la tradition, soit qu'il ait développé l'enseignement ésotérique en dehors du cercle restreint des initiés. Même si cette opinion n'était pas admise comme historiquement établie, l'on ne pourrait entendre ce surnom de Père de la Kabbale littéralement. Car, les Kabbalistes, on le sait positivement, ont précédé Isaac l'Aveugle. D'autre part, en prenant ces titres au pied de la lettre, on aboutirait à l'absurde. Inutile de répéter ce que nous avons dit à ce propos. La seule chose que nous ajouterons est la suivante qu'on dit moins. Loin de prétendre, comme l'affirme l'école de Grætz, qu'ils apportaient des « nouveautés », les Kabbalistes ont, au contraire, soutenu que la tradition avait été transmise d'âge en âge, depuis Moïse jusqu'à Isaac l'Aveugle. Tel est le sentiment de Gikatilla (comment. à l'aggadah de Pâques), de Schem Tob ibn Gaon, d'Isaac d'Acco, de Rekanati, etc.

Isaac aurait composé un commentaire sur le Sepher Ietsirah. Aucun de ses ouvrages ne nous est parvenu. Il ne nous est

connu que par son nom d'une grande autorité. Parmi ses disciples, l'on cite Azariel et Ezra. On ignore s'il s'agit d'un ou de deux individus. D'Azriel ben Menahem (1160-1238), surnommé le « Saint », il nous est parvenu un commentaire sur les dix Sephiroth par questions et réponses. Les adversaires de l'antiquité de la Kabbale déclarent que cet ouvrage est « la première production kabbalistique ». Ginsburg, à qui nous empruntons cette expression, s'est pourtant obstiné tout le long de son essai sur la Kabbale à faire observer que les doctrines kabbalistiques n'étaient pas originales, mais que le Judaïsme les contenait de très vieille date. Désespérons de trouver quelque logique chez les critiques de son école.

L'intérêt que présente l'œuvre d'Azriel est de s'adresser aux philosophes. Elle a été résumée par Jellinek qui l'a ramenée à une série de propositions aux allures géométriques. Nous ne pensons pas qu'il soit superflu de les reproduire (1).

Définition I. — Par l'Etre qui est la cause et dirige toutes choses, je comprends l'*En-Soph*, c'est-à-dire un Etre infini, absolument identique avec lui-même, uni en lui-même, sans attributs, ni volonté, ni intention, ni désir, ni pensée, ni parole ou action.

Définition II. — Par *Sephiroth*, je comprends les potentialités qui émanent de l'Absolu, En-Soph, tous les Réels limités par la quantité, qui, comme la volonté, sans changer de nature, différencie les objets qui sont les possibilités des choses multiformes.

*Proposition I.* — La cause première et le Recteur du monde est l'En-Soph qui est aussi bien immanent que transcendant.

Preuve 1. — Chaque effet a sa cause, et l'ordre et le plan de toute chose manifeste un directeur.

Preuve 2. — Toute chose visible a une limite, ce qui est limité est fini, ce qui est fini n'est pas absolument identique; la Cause première du monde est invisible, dès lors illimitée, infinie, absolument identique, c'est l'En-Soph.

Preuve 3. — Comme la cause première du monde est infinie,

1. Cf. Ad. Jellinek, *Beiträge zur gesch. der Kabb*, 1852, 1<sup>er</sup> cahier, p. 62 et sq.

rien ne peut exister sans (extra) elle; dès lors elle est immuable.

Scholie. — Comme l'En-Soph est invisible et sublime, il est de même la source de la foi et de l'incroyance.

*Proposition II.* — Les Sephiroth sont l'intermédiaire entre l'Absolu En-Soph et le monde réel.

Preuve. — Comme le monde réel est limité et imparfait, il ne peut directement procéder de l'En-Soph, cependant l'En-Soph doit exercer son influence sur lui, ou sa perfection cesserait. Dès lors, les Sephiroth, que leur relation intime avec l'En-Soph rend parfaites, et que leur multiplicité rend imparfaites, doivent être l'intermédiaire.

Scholie. — Puisque toutes choses existantes sont engendrées par le moyen des Sephiroth, il y a un degré supérieur, médian et inférieur, dans le monde réel. (V. *infra*, *Proposit.* VI.)

*Proposition III.* — Il y a dix Sephiroth intermédiaires.

Preuve. — Tout corps a trois dimensions : chacune d'elle reproduit les autres ( $3 \times 3 = 9$ ); et par l'adjonction de l'espace en général, nous obtenons le nombre 10. Comme les Sephiroth sont les potentialités de tout ce qui est limité, elles doivent ainsi être 10.

Scholie 1. — Le nombre 10 ne contredit pas l'unité absolue de l'En-Soph, comme l'Un est la base de tous les nombres, la pluralité procède de l'Unité, les germes contiennent le développement, comme le feu, la flamme, les étincelles et la couleur ont une base, quoiqu'ils diffèrent les uns des autres.

Scholie 2. — Comme toute pensée ou même l'esprit comme objet pensé sont limités, ils se concrètent et ont une mesure, quoique la pensée pure, procédant de l'En-Soph, est sans fin; la limite, la mesure et la concrétion sont ainsi les attributs des Sephiroth.

*Proposition IV.* — Les Sephiroth sont émanées et non créées.

Preuve 1. — Comme l'Absolu En-Soph est parfait, les Sephiroth procédant de lui doivent aussi être parfaites; elles ne sont donc pas créées.

Preuve 2. — Tous les objets créés diminuent par abstrac-



tion; les Sephiroth ne diminuent pas, comme leur activité ne cesse jamais; dès lors elles ne peuvent être créées.

Scholie. — La première Sephirah était dans l'En-Soph en puissance avant de venir à la réalité; la seconde Sephirah émana comme une puissance pour le monde intellectuel; et ensuite les autres Sephiroth émanèrent pour le monde moral et matériel. Cela n'implique pas un *prîus* et un *postérius* ou une gradation de l'En-Soph, mais exactement comme une lumière allume d'autres lumières qui brillent plus tôt ou plus tard et différemment, comme l'Unité embrasse tout en soi.

*Proposition V.* — Les Sephiroth sont à la fois actives et passives.

Preuve. — Comme les Sephiroth ne se mettent en dehors de l'Unité de l'En-Soph, chacune d'elles doit recevoir de celle qui précède et donner à la suivante, c'est-à-dire être réceptive et communicative.

*Proposition VI.* — La première Sephirah est nommée Roum Ma'ala (Hauteur inscrutable), la deuxième Hochmah, la troisième Binah, la quatrième Chesed, la cinquième Pahad, la sixième Tiphereth, la septième Netzach, la huitième Hôd, la neuvième Zaddik Jesod Olam (le Juste fondement du monde), la dixième Zedek (Justice).

Scholie I. — Les trois premières Sephiroth forment le monde de l'Idée, les trois suivantes le monde de l'âme, et les quatre dernières le monde du corps — correspondant ainsi aux mondes intellectuel, animique et matériel.

Scholie 2. — La première Sephirah est en relation avec l'esprit, c'est pourquoi elle est appelée Jechida (Unité), la seconde est nommée Chaja (vivante), la troisième Ruach (esprit), la quatrième Nephesch (esprit vital), la cinquième Neschama (âme), la sixième agit sur le sang, la septième sur les os, la huitième sur les veines, la neuvième sur la chair et la dixième sur la peau.

Scholie 3. — La première Sephirah est comme une lumière cachée, la seconde bleu-azur, la troisième jaune, la quatrième blanche, la cinquième rouge, la sixième blanchê-rouge, la septième blanchâtre-rouge, la huitième rougeâtre-blanc, la neu-

vième blanc-rouge, blanchâtre-rouge et rougeâtre blanc, la dixième est comme la lumière reflétant toutes les couleurs.

L'on prétend qu'Ezra-Azriel composa son commentaire sur les Sephiroth en vue des philosophes. Etant donné la physiologie de cet ouvrage, la chose est fort possible. Mais ce fait inspire aux Antikabbalistes modernes certaines réflexions qu'ils reproduisent fidèlement d'écho en écho, en critiques « indépendants » qu'ils se flattent d'être. Grætz, donnant quelques détails sur la personne d'Azriel, raconte « qu'il serait, à l'en croire, allé de ville en ville, à la recherche d'une science secrète qui résoudrait d'une façon satisfaisante les problèmes relatifs à Dieu et à la création, jusqu'à ce qu'il l'eut enfin acquise des personnes qui la possédaient par tradition. Il aurait alors enseigné lui-même cette science dans les communautés où il passait, et se serait attiré en Espagne, pour sa doctrine, les moqueries des philosophes. Ainsi l'un des premiers mystiques avoue que, dès son apparition, la Kabbale se heurte à une assez vive opposition, et qu'on ne la considérait nullement comme ancienne (1). »

Nous ne pensons pas que le triomphe des adversaires de la Kabbale soit de bon aloi. Il est d'abord fâcheux qu'on ne sache pas le nom des « philosophes » en cause. On résoudrait plus facilement le problème historique. Quoi qu'il en soit de leurs moqueries — puisque moqueries il y a — elles ne peuvent en rien détruire le fait amplement démontré de l'existence d'une tradition ésotérique. Azriel aurait trop facilement prouvé aux ironistes leur ignorance, comme nous le ferons nous-même aux Antikabbalistes modernes, en leur citant le passage mémorable d'Yekutiél. Et aux obstinés dans leurs railleries, Azriel aurait pu rappeler que plus récemment Raschi, l'illustre Raschi (1043-1108), avait écrit un exposé des dix Sephiroth. Ce n'est donc pas la « nouveauté » de la Kabbale qui avait mis en gaieté les « philosophes », dont les noms nous restent regrettablement cachés. Ce qui provoqua l'opposition de ces

1. Grætz, *Hist. des Juifs*, t. IV, p. 181, éd. fr.

personnages, c'est l'adaptation systématique des données ésotériques de la tradition suivant le style de leur école, ou plutôt ils conservèrent leur position antimystique, malgré la condescendance scolastique de leur coreligionnaire. Un grand effort d'imagination n'est pas nécessaire pour se représenter la scène. Les Kabbalistes sont les adeptes du mysticisme; que des « philosophes » n'aient pas voulu admettre la solution des problèmes qu'ils cherchaient par d'autres méthodes, cela s'est vu de tout temps et se verra probablement encore. Azriel eut la généreuse idée de se mettre à la portée de ces contradicteurs, il composa donc non pas le premier ouvrage kabbalistique, mais la première adaptation des dogmes kabbalistiques en style philosophique. Car, ainsi qu'il le dit, les philosophes ne croient rien qui ne soit démontré logiquement. La tentative méritait le succès. La bonne volonté reste du côté d'Azriel. Raisonnons par analogie. Lorsque les œuvres de St. Jean de la Croix eurent été publiées, on ne se moqua pas de son lexique. Car, il est toujours un peu bête d'être spirituel à bon compte. Mais l'on insinua que ce langage était inusité et ses doctrines devinrent suspectes. Les admirateurs du grand mystique s'empressèrent de publier des explications et des commentaires tendant à prouver aux esprits que le mysticisme rend inquiets, que ce langage était celui de la théologie secrète traditionnelle (1), que ces théories étaient essentiellement conformes aux doctrines officiellement orthodoxes. Ces adversaires étaient des théologiens, les admirateurs de St. Jean de la Croix parlèrent leur langue; s'ils avaient eu affaire à des philosophes ou à telle autre catégorie, ils auraient employé la méthode et le vocabulaire opportuns.

Une chose est à remarquer, au surplus, dans l'ouvrage d'Azriel, c'est son caractère de commentaire. On se tromperait si l'on supposait que la tradition kabbalistique fût primitivement transmise sous la forme où l'on en traite actuellement. Le Zohar suppose, ou plutôt est établi sur la théorie séphirothique plus qu'il n'en parle et surtout méthodiquement. Mais plus on

1. Nous rappelons que la « théologie mystique » dans le Catholicisme porte également le nom de « théologie secrète ».

s'approche des temps modernes, plus les écrits sur la Kabbale prennent physionomie de discussion et de recherche scolastique (1).

Pour juger de la différence, citons précisément un passage de R. Jekutiél. « Les sept lits nuptiaux (Kouphoth) des dix Justes (tsadikim) sont sept perles (margalioth), les savants des secrets (Kochmê ha-razim) les appellent Sephiroth dans le sens de Saphir (perle). Rabbi Keschischi, dans (son ouvrage sur) la ponctuation du *Sepher Ietsirah* dit que le mot Sephirah n'a rien de commun avec Saphar (nombre); car, si tu penses qu'il y en a dix qui viennent du Rien, leur nombre serait sans fin. Relativement aux trois suprêmes reste silencieux, ne cherche pas, car la pensée ne pourrait y parvenir, et garde-toi de t'égarer en parlant de chaque Sephirah, chacune est un nouveau monde en soi-même et intimement unie avec l'autre comme la flamme avec le charbon. Sept perles avec les sept mystères des prophètes dans les miroirs des contemplatifs sont en elles; pleines de lumière et recevant l'éclat du miroir illuminant. Six Sephiroth sont pleines de lumière, elles sont toutes tournées

1. Il y aurait encore un passage intéressant de R. Azriel à citer. Dans son commentaire au *Cantique*, il dit en parlant des Sephiroth : « Dieu les fit mesures (*Middoth*) et organes (*Kelim*), les soumit à l'investigation (intellectuelle) (*Higour*) et à la limite (*Gueboul*). » Il dit ailleurs : « Les mesures (*Middoth*) furent complétées et devinrent organes (*Kelim*). » Meyer interprète ainsi : « L'idée d'Azriel était que la vertu séphirothique provenait de l'émanation et existait par elle et par immanation, par la puissance de l'En-Sof en chacune d'elles et en toutes, lorsqu'elle se retirait les Séphiroth devenaient des vases vides. En d'autres mots, elles n'étaient pas des attributs essentiels et ne détruisaient pas l'unité de l'En-Sof. » (Cf. *Qabbalah*, p. 289). Myer ajoute : « D'autres Kabbalistes identifièrent les Séphiroth avec la divine substance, les considérant comme *átsemoth* (essences). Il y a l'école intermédiaire qui sans en faire de simples instruments ne les identifie pas avec l'essence de la Divinité. L'Absolu, disent-ils, est immanent en elles, et se révèle par elles mais il n'y réside pas entièrement, elles ne peuvent enclore l'Infini. »

Nous aurions cité ce passage, mais Jellinek attribue ce commentaire sur le *Cantique* à Nachmanide. Il est vrai qu'Isaac Myer déclare qu'il le fait injustement. Voilà donc des auteurs, juifs tous deux, d'appréciation opposée. Qui devons-nous croire? Avouons, en attendant, que la littérature mystique chez les Juifs a une malheureuse destinée. Aux yeux des criticistes de l'école judéo-allemande, la date des ouvrages et le nom des auteurs mystiques sont toujours apocryphes. Mais il n'y a que cette sorte de livres qui ait ce privilège bizarre ! Nous ne comprenons pas d'ailleurs pourquoi, puisque Nachmanide respectait la Kabbale comme une tradition de haute antiquité.

l'une vers l'autre, et occupent le même trône, excepté les trois suprêmes. La première Sephirah est le Saint Palais intérieur. Et les trois suprêmes avec les six forment neuf constituant le Saint des Saints, et avec l'une au milieu font les dix Sephiroth. »

R. Jekutiel était le frère d'Elie ha-Saken et le beau-frère d'Haï le Gaon (xe siècle). Il semblerait que, dans cette famille, tous étaient kabbalistes. Haï est célèbre à ce titre. Elie ha-Saken est l'auteur d'un commentaire sur le Sepher Ietsirah. Quant à Scherira, père de Haï, Moïse Nachmanide cite une de ses réponses sur les dix Sephiroth. On sait qu'il est l'auteur de l'ouvrage intitulé *Meguilath Setarim* (Rouleau des Secrets).

On a sans doute apprécié, comme il convient, la différence des styles qui caractérisent à chaque époque les ouvrages kabbalistiques. On pourrait mettre en relief cette différence en étudiant le *Traité de l'Emanation* (Massecheth Atsilouth). Les adversaires de la Kabbale, il est vrai, prétendent que cet écrit est de l'école d'Isaac l'Aveugle. Rien ne les y autorise. Nous ne saurions mieux faire, pour les réfuter, que de reproduire l'opinion de la *Jewish Encyclopedia*. Son rédacteur (art. *Cabalah*) dit expressément : « Le produit littéraire le plus ancien de la Kabbale spéculative est l'ouvrage intitulé *Massecheth Atsilouth* qui contient la doctrine des quatre mondes gradués et celle de la concentration de l'Etre divin. La forme dans laquelle les rudiments de la Kabbale sont ici présentés, l'importance attachée à la transmission secrète de la doctrine, et la piété obligatoire des initiés prouvent l'antiquité de l'ouvrage. A l'époque où fut écrit le *Massechet Atsilouth*, la Kabbale n'était pas encore devenue un sujet d'études générales, réservé qu'il était alors à quelques élus. La matière, dans son ensemble, est la même que celle des écrits mystiques de l'époque des Gaonim, avec lesquels cet ouvrage a beaucoup de ressemblance. Dès lors, il n'y a pas de raison pour y voir une production de cette époque (celle d'Isaac l'Aveugle). Les théories sur Metatron, et sur l'angélologie, sont spécialement identiques avec celles des Gaonim et l'idée des Sephiroth est traitée si simplement et sans philosophie que l'on n'est nullement justifié d'affirmer

qu'on y trouve une influence directe d'un système de philosophie quelconque (1). »

On aura estimé à sa valeur le poids de cette déclaration. On la jugera mieux encore si l'on réfléchit que son auteur, malgré une érudition personnelle, partage en majeure partie les thèses des Antikabbalistes. Chaque fois que l'on examine le système des adversaires de la Kabbale, il vous en reste un morceau dans les mains. Et, en collectionnant patiemment les aveux, on accumulerait les éléments d'une histoire de la Kabbale un peu plus conforme à la réalité des faits.

Lassé que nous sommes d'entendre répéter les mêmes erreurs par les adeptes bien disciplinés de l'école antikabbaliste, nous exprimerons, sans poursuivre plus avant nos études, un simple vœu. Profane, nous l'exprimons au nom de tous les profanes. Ne pourrait-il se trouver, parmi tant de savants si pleins de zèle pour les « droits sacrés de la science », un hébraïsant de loisir pour rendre accessible aux amateurs de questions philosophiques et religieuses le manuscrit de Raschi sur les *treize attributs de Dieu, les dix commandements et les dix Sephiroth*. Il se trouve à notre Bibliothèque nationale. Et qui sait, peut-être n'est-il pas apocryphe ?

En attendant ce jour fortuné, résignons-nous à reproduire la description du manuscrit d'Abraham ibn Wakkar. Il y eut, en effet, à plusieurs reprises, d'intéressantes tentatives de concilier la Kabbale avec la philosophie. Celle de ce rabbin qui vivait entre 1290 et 1340, c'est-à-dire postérieurement à la publication du Zohar, offre un caractère assez curieux. Cet auteur était aristotélicien. Il recommande, relativement aux sources antiques de la tradition, de suivre le Talmud, les Rabboth, le Siphra, le Siphri, le Bahir, les Perakim d'Eliezer, les opinions de Nachmanide et de Todros Ha-Lévi-Aboulafia, puis il récuse le Zohar sous prétexte que « plusieurs erreurs s'y rencontrent ». Ce fait nous prouve bien, comme nous l'avons observé, que l'antiquité et l'authenticité de la Kabbale ne

1. Dans ce traité il est parlé du trône de Dieu, sur lequel il est assis sous la forme d'Aektariel. Nous rappelons que nous avons déjà précédemment dit un mot sur ce nom divin.

seraient point solidaires de celles du Zohar. Mais la description générale de l'ouvrage d'Ibn Wakkar nous laisse supposer que les Antikabbalistes ne se précipiteront guère pour éditer ce manuscrit ni pour le réfuter. L'œuvre d'Ibn Wakkar est divisée en quatre *Portes*, c'est-à-dire en quatre parties (1).

*Porte I.* L'auteur y traite des opinions des Kabbalistes sur la Cause première et les Sephiroth. Leurs noms et leur ordre. Il prétend que les doctrines fondamentales des émanations des Sephiroth sont indiquées dans la Bible et les écrits rabbiniques par Guématric. L'unité des Sephiroth, leurs relations de l'une à l'autre. La Cause première, trinité de triple lumière, le nombre des Sephiroth : 10, 20, 30 et jusqu'à 310. Remarque sur la discussion à propos de la Cause première sans ou avec les Sephiroth. Les trois mondes de Sephiroth. La première Emanation nécessaire et sans commencement. La subordination des Sephiroth. Diagrammes. Noms divins et angéliques dérivés des Sephiroth. Les Sephiroth impures ou Kelippoth et leur rapport avec les Sephiroth pures.

*Porte II.* Influence des Sephiroth sur le gouvernement du monde.

*Porte III.* Les noms des Sephiroth chez les Kabbalistes. L'auteur établit qu'il n'y a pas de principe uniforme chez les Kabbalistes. Ces noms sont tirés de la Bible, du Talmud et d'autres livres. Différence d'opinion chez les adeptes relative à l'interprétation des sources anciennes. Nature masculine et féminine des Sephiroth. Dictionnaire alphabétique des noms sephirothiques donnant sous chaque lettre l'appellation biblique et celle qui y correspond dans le Talmud, appropriée par les Kabbalistes aux Sephiroth.

*Porte IV.* Elle est intitulée : Preuves positives de l'existence de la Kabbale. Opinions personnelles de l'auteur sur le système kabbalistique. A présent, les Kabbalistes établissent leur système sur les procédés kabbalistiques : mots, lettres, etc.

Un mot de résumé. En somme, à l'époque où les adversaires de l'Hébraïsme ésotérique placent la naissance de la Kabbale,

1. Dans leur langage symbolique, les Kabbalistes appellent les parties de leurs ouvrages des portes qu'il faut franchir pour arriver à la connaissance.

cette tradition est déjà aux mains des commentateurs. En prenant position dans les conflits de doctrine, les Kabbalistes s'efforcent, suivant l'école philosophique de leurs tendances, de concilier la mystique et la philosophie, ou plutôt la théologie rationnelle. Ce mouvement s'accroît au cours des âges.

Les Criticistes juifs contemporains suivent assez bien l'exemple des philosophes qui se moquèrent du mystique Azriel. Pour simplifier leur argumentation négative, ils raillent. Pour notre part, nous n'avons qu'à observer qu'ils ne devraient pas, afin d'être logiques avec eux-mêmes, rire seulement de la Kabbale. En effet, Jellinek cite le passage suivant d'Azriel, qu'il termine par un point d'exclamation : « Celui qui veut devenir Sage doit aller vers le Sud (vers la Sephirah Tiphereth), celui qui désire être riche doit se diriger vers la Sephirah Tzedek (Justice) qui est la puissance du Nord, et un texte mémorial de cela est : « La Table est au Nord, le Chandelier au Sud. » Et à mon Créateur, j'attribuerai justice » (*Job*, XXXVI, 3) se réfère à cette parole : « La Schekina est à l'Ouest », ce qui signifie que l'Orient est l'*Avir-Yah* (Éther de l'Éternel) et *Or-Yah* (Lumière de l'Éternel), c'est la Schekinah, etc... » La citation finit par ces mots : « Telles sont les paroles de R. Azriel qu'il reçut de Moïse ben Nachman ! »

Une semblable doctrine peut sembler amusante aux gens de raison, mais les rieurs ne devraient pas oublier que le Kabbaliste Azriel exprime là une doctrine symbolique très conforme au Talmud. (*Bab. bathr.*, f. 25 a.) Les docteurs s'entretiennent sur l'omniprésence de la Schekinah (gloire de Dieu). Et R. Abahou estime que la Schekinah est à l'Occident, interprétant le mot *Or-Yah* par *Avir-Yah* (1). Cette petite revanche des Kabbalistes était intéressante à signaler. N'omettons pas d'ajouter que la « Lampe occidentale », d'après le Rituel, doit être toujours allumée pour rappeler l'universelle et perpétuelle présence de la Schekinah.

Rions, semons les points d'exclamation, mais alors rions de l'orthodoxie juive tout entière. Encore une fois, la Kabbale en

1. Cf. Wagenseil, *Sota*, p. 84.



est la manifestation épanouie. Cependant, peut-être veut-on seulement exprimer quelque doute sur l'affirmation d'après laquelle R. Azriel tenait sa tradition de R. Moïse ben Nachman ? C'est pourtant fort possible. Ce docteur, après quelques remarques concernant la ponctuation du texte biblique, ajoutait : « C'est un secret de la Kabbale (1) », ce docteur, disons-nous, était bien capable d'initier quelque disciple aux mystères ésotériques. Rappelons que Moïse ben Nachman, dont l'érudition juive moderne parle peu comme Kabbaliste, mériterait une monographie spéciale à ce titre.

Un fait remarquable fixera la notion exacte que l'on doit avoir sur le mouvement philosophique au sein des écoles kabbalistiques. Nous voulons parler du dissentiment qui se produisit plus tard entre Louryah et Isserlès.

Isserlès est un type curieux. Quoique philosophe et admirateur de Maïmonide, les adversaires de la Kabbale ne le comptent pas au nombre de leurs autorités. C'est qu'en effet ce rabbin vivait dans un temps et dans un milieu où la Kabbale avait pénétré à ce point le Judaïsme que la prétendue « étrangère » était devenue une reine jalouse, tellement même que les rabbins, qui n'étaient pas, au nom de la philosophie, toujours favorables à la doctrine ésotérique — un Isserlès, — déclaraient que le Zohar avait été révélé sur le mont Sinai ! Or, Isserlès osait lire le *Guide des Égarés* de Maïmonide, il l'osait un jour de Sabbath ou de fête. N'était-ce pas défendu comme la lecture de toute littérature profane ? Ce libertin d'Isserlès n'était pas Kabbaliste, en ce sens qu'il ne s'accordait pas avec les Kabbalistes toutes les fois que la philosophie s'y opposait, mais il retournait au bercail ésotérique. Car il prétendait que la Kabbale et la philosophie sont identiques au fond, ne différant que par le langage. On voit donc bien qu'il ne s'agit pas de « nouveautés », de théories étrangères ou inconnues, mais de méthode et de vocabulaire.

Des querelles de ce genre rappellent assez bien les longues disputes du XIX<sup>e</sup> siècle sur l'accord de la Foi et de la Raison.

1. Dans son commentaire sur le *Seph. Ietsirah*. Cf. Buxtorf, *De punct. voc. et accent*. Bâle, 1649.

## XI

### L'ORIGINE DES CHOSES

S'il faut tempérer la vérité en géométrie,  
qu'en sera-ce donc en d'autres matières ?

FONTENELLE (*Eloge de Leibniz*)

Se proposant de soulever légèrement le voile de sa pensée, l'auteur du *Guide des Égarés* avertit : « Tout ce qui est rapporté, dans le Pentateuque, sur l'œuvre de la Création (Mâssé Bereschith), ne doit pas toujours être pris dans son sens littéral, comme se l'imagine le vulgaire; car, s'il en était ainsi, les hommes de science n'auraient pas été si réservés à cet égard, et les docteurs n'auraient pas tant recommandé de cacher ce sujet, et de ne pas en entretenir le vulgaire. En effet, ces textes, pris à la lettre, conduisent à une grande corruption d'idées et à donner cours à des opinions mauvaises sur la Divinité: ou bien même ils conduisent à la pire irréligion et à renier les fondements de la loi de Moïse. »

Il est assez curieux de voir que Maïmonide, qui n'était pas un Kabbaliste, se soit exprimé de la même façon que les adeptes de la tradition ésotérique. En effet, Schem Tob déclare à son tour : « L'œuvre de la Création est un secret profond que l'on ne peut comprendre par l'Écriture, ni en avoir l'intelligence sinon par la Kabbale, et ses initiés le tiennent caché. »

Ces deux auteurs, s'ils expriment un langage analogue, n'obéissent pas aux mêmes raisons. Nous comprenons fort bien que Maïmonide n'ait pas beaucoup tenu à être entendu indistinctement de tous. Il n'en est pas moins, aux yeux des Juifs modernes, le plus bel ornement de la pensée israélite, l'Aigle de la Synagogue, tandis que l'orthodoxie de jadis, la tradition ésotérique, a été depuis complètement rejetée par le Judaïsme occidental. Les précautions observées par les Kabbalistes sont également compréhensibles pour un motif probablement différent de celui qui est à la base de la discipline maïmonidienne. Les Kabbalistes, fermement attachés à l'esprit traditionnel de leur religion, devaient savoir le danger d'exposer le sens des « mystères » soit aux hommes d'intelligence paresseuse, soit

aux gens satisfaits d'une formule littérale qui, en transmettant le mystère, ne l'explique pas et résoud encore moins les objections soulevées par l'esprit d'incroyance ou seulement de recherche.

Quant à nous, notre rôle se bornera à reproduire et analyser les textes et à laisser aux Kabbalistes eux-mêmes le soin d'exposer et de commenter les principes de leur tradition.

## I

La question de l'existence de Dieu n'est pas mise en doute, ni même discutée par les Kabbalistes; nous l'avons observé. Celle de la création *ex nihilo* ne l'est pas davantage. Les Sages de la Vérité ne se posent pas en philosophes. Quelle différence de langage et de méthode entre l'école de Siméon ben Jochai et Saadya, Bahya, Maïmonide et Albo, c'est-à-dire le Père de l'Hébraïsme ésotérique et les théologiens officiels du Judaïsme, entre le Zohar aux allures midraschiques et symboliques, et les *Croyances et les Opinions*, les *Devoirs du Cœur*, le *Guide des Égarés*, le *Livre des Principes*!

Nous remarquons précédemment que le Christianisme n'avait pas, tout d'abord, présenté un corps de doctrines systématisé; on peut encore avec le même à-propos se rappeler que Platon n'a pas cru devoir insérer ses enseignements dans le contour de formes dogmatiques. Cet intuitif a, lui aussi, développé maintes théories au gré d'une fantaisie poétique. Ce qui leur a, du reste, laissé une certaine imprécision. Encore une fois, la Kabbale n'est pas une recherche de la vérité philosophique et religieuse, c'est une « Gnose », c'est-à-dire une connaissance plus approfondie de la divine révélation transmise par la tradition. Mais elle procède également suivant un mode de comparaison afin d'expliquer le « comment des choses ». C'est la raison pour laquelle certains érudits, tout en reconnaissant que

les Kabbalistes ne sont pas des « philosophes », reprochent illogiquement à ces théosophes, à ces poètes, de ne pas se servir du lexique approuvé par l'Ecole. Il est vrai que ce lexique aux termes précis, mais diversement entendus, a donné lieu à quelques confusions, discussions et querelles. Simple revanche des Esotéristes!

La nébulosité kabbalistique se borne peut-être au fait que la tradition juive, qui a décrit sa pensée sous une forme symbolique, revient à la même idée sous une nouvelle forme symbolique. Les métaphores sont destinées à suggérer, les analogies sont plus ou moins irréprochables aux yeux d'une critique occidentale rigoriste, et, dans leur juxtaposition, le détail des comparaisons ne présente pas toujours une parfaite concordance. En un mot il faut, là encore, chercher à comprendre les Kabbalistes, suivant leur esprit et leur langage et non suivant les nôtres. Ce qui rend, en effet, malaisée l'intelligence de leurs doctrines, c'est le manque de cette collaboration que Ballanche réclamait entre le lecteur et l'auteur. Soyons généreux à l'égard de ces intuitifs: ils ignoraient les mots précieux qui ont enrichi la langue moderne des philosophes. Malgré tout, les Kabbalistes ont compris, relativement au problème de la Création, qu'il fallait distinguer *intellection* et *représentation*. Leur pensée est très claire, leurs principes sont très nettement exprimés, par rapport à l'*intellection*, leur imagination, pour abondante qu'elle soit, a été forcément plus embarrassée par rapport à la *représentation*.

Les adeptes de l'Hébraïsme ésotérique enseignent donc la création *ex nihilo*. Il n'y a aucun doute. La signification du mot *bara* est, pour eux comme pour les théologiens du dogmatisme officiel, celle qui correspond à l'idée de passage du non-être à l'être. Dans l'une des expositions symboliques de ce problème, le Zohar affirme, à la manière du Midrasch talmudique, l'idée de création. La lettre *beth* entre ensuite en disant: Maître de l'Univers, qu'il te plaise de te servir de moi pour opérer la création du monde, attendu que je suis l'initiale du mot dont on se sert pour te bénir (Baroukh = béni soit!), en haut et en bas. Le Saint, béni soit-il, lui répondit: C'est effec-

tivement de toi que je me servirai pour opérer la création du monde, et tu seras ainsi la base de l'œuvre de la création. » (Z., I, 3 a.) Dans quelques passages aux allures plus philosophiques, la création est aussi nettement enseignée. « La Création s'opéra par la volonté du mystérieux Infini. » (Z., I, 16 b.) La Kabbale signifie donc que la Création n'était pas nécessaire. — « Lorsque le mystère de tous les Mystères voulut se manifester, il créa d'abord un point qui devint la Pensée. » (Z., I, 2 a; I. 256 a.) — « Par le Verbe, Dieu créa le ciel et la terre. » (Z., I, 16 b.) — Il serait difficile de rencontrer des affirmations du dogme de la création au sens rigoureux du mot plus satisfaisantes. Le recueil zoharique se sert du mot *ratson* (volonté), il correspond à *beneplacitum*. Le Zohar dit aussi :

Quand il a plu à la volonté (*rehêathi*) de créer le monde, il consulta la Loi et il créa le monde de manière parfaite. » (III, 61 b.) Le mot *volonté*, employé là, dérive de *rehâ* (se réjouir). L'étymologie donne le sens complet de l'expression en indiquant que la Création est un acte de « joie divine ».

Que la doctrine de la création soit une doctrine traditionnelle de l'Hébraïsme ésotérique, l'enseignement des Kabbalistes modernes le confirme. Irira déclare : « de l'imperfection du créé, c'est-à-dire ce qui est constitué du non-être, apparaît la perfection du Créateur qui, sans mouvement, ni substance nécessaire, ou aucune disposition, le produit du néant. » (*Diss.* V, c. IV.) Chez les Kabbalistes modernes, le commentaire porte sur ce fait que créer, produire du néant, ne peut convenir qu'à l'Infini, à la Cause première. Mais nous étudierons assez longuement plus loin la pensée des commentateurs de la Kabbale.

La Kabbale, il est vrai, a établi, nous le savons, entre l'Infini dont elle exprime la transcendance en des termes supérieurs et les créatures finies, ce monde des intermédiaires qu'elle nomme Sephiroth. Elles jouent leur rôle dans l'œuvre de la Création. On se rappelle que les Sephiroth sont finies par rapport à l'Absolu (En-Soph) et infinies par rapport aux choses créées dont elles sont les principes, formant l'universel dont l'Adam Kadmon est symboliquement l'unité personnelle. Leur opération est celle par laquelle l'Infini agit. L'infini créa-

teur est en elles. Il est leur âme. Etant émanées et non créées — comme nous nous attacherons encore à le montrer suivant l'exégèse des Kabbalistes — puisqu'elles constituent l'Atzilouth (le monde des émanations), tout ce qui est de l'Atzilouth est considéré d'après le principe selon lequel la puissance émane dans le produit et que le produit n'est en aucune façon séparé du produisant. C'est pourquoi tout ce qui se dit des Sephiroth, c'est comme s'il s'agissait du Créateur. La création est donc l'ouvrage de l'En-Soph. Elle est l'ouvrage des Sephiroth, en tant que l'En-Soph agit par elles et en elles. Approfondissons ce côté de la question, qui est celui de la distinction entre la « Cause de toutes les Causes » (En-Soph) et la « Cause des Causes » symbolisée — lorsqu'elle est symbolisée par la forme humaine — par l'Adam Kadmon. Cet Adam primordial n'étant pas le premier homme dont parle l'histoire de la Genèse.

Les *Pirkê di Rabbi Eliezer*, dont l'auteur fut excommunié, non pour hétérodoxie mais pour avoir fait des révélations inopportunes (1), ont quelques mots intéressants sur la Création : « Il y en a qui disent que par dix paroles, le monde fut créé, et qu'en trois elles sont contenues : la Sagesse, l'Intelligence et la Connaissance. »

Le Zohar reproduit la même doctrine : « Une tradition nous apprend que le monde a été créé par dix paroles. En bien examinant, on trouvera que ces dix se réduisent à trois : la Sagesse, l'Esprit, l'Intelligence. » (Z., II, 14b.) — A qui fait-on allusion en disant que « par dix paroles le monde fut créé » ? On signifie que le récit de la Genèse contient dix fois l'expression *va yomer* (= et il dit). — Le narrateur ne pouvait-il pas formuler une seule fois cette expression, puis faire son énumération descriptive ? En vérité, chaque fois qu'il énonce *va-yomer* (= et il dit), il s'agit d'une Sephirah. Ces dix Sephiroth, le Talmud (*Hagh.*, f. 12) les appelle : Sagesse, Intelligence, Connaissance, Force, Puissance, Réprimande, Justice, Jugement, Grâce et Miséricorde. Elles portent le même nom dans le *Beres-*

1. Cf. *Pirkê di R. Eliez.*, trad. Friedlaender, p. 18.

*chith rabba* : Hochmah, Thebounah, Daath, Coh, Guebourah, Guearah, Tsedeq, Mischpath, Hesed, Rahamim.

On objecte que le narrateur ne prononce que neuf fois l'expression « *va-yomer* » (= et il dit). C'est exact. Le secret de cette particularité consiste à prendre *Reschith* du premier verset de la *Genèse* comme synonyme de *va-yomer*. — Ne procède-t-on pas avec raison ? Le Psalmiste déclare en effet : « Par la parole du Seigneur les Cieux ont été faits. » Il y a pourtant dans le texte *bidebar* (par la parole) et non *va-yomer* (= et il dit). Cela signifie que l'écrivain sacré a pu employer un autre mot que *va-yomer* pour exprimer l'idée de parole. Le mot *Reschith* (= commencement) correspond dès lors au mot « parole » (*meamar*). *Reschith* correspond également à Hochmah (Sagesse). On lit, en effet, dans les *Proverbes*, XXIV : « *B'hochmah ybané bayth oubilhebounah ythekouan* = Une maison s'élève par la Sagesse et s'affermi par la Prudence (ou l'Intelligence). »

Que veut laisser entendre la tradition en disant que les dix paroles peuvent se réduire à trois ?

Les Kabbalistes considèrent la Création en puissance et en acte, dans son plan et dans sa réalisation. Une métaphore habituelle aux rabbins (et que l'on retrouve dans les traditions d'autres peuples) est d'assimiler la Création et son divin auteur à un Architecte et à l'édifice qu'il a conçu et construit ou plus exactement qu'il a fait construire. Les trois premières *Sephiroth*, à proprement parler, ne construisent pas la « Maison » (*Bayth*) ; mais la Couronne (*Kether*), la Sagesse (*Hochmah*), l'Intelligence (*Binah*) la concurent. Cela nous donne la véritable raison pour laquelle on les appelle « *Sephiroth* intellectuelles ». C'est ainsi que les commentateurs du *Sepher Ietsirah* expliquent le terme de *Sepharim* (livres) employé à propos de la Création. Le livre de *Hochmah* (Sagesse), le livre de *Binah* (Intelligence), le livre de *Daath* (connaissance) sont les trois livres (*Sepharim*) suivant lesquels le monde a été constitué. Ce symbole signifie que dans le monde des Emanations (*Atzilouth*), image multiple de l'Un, circule l'influx de l'En-Soph, et que par conséquent le multiple, développement de l'Un, manifeste la Cause de



toutes les Causes, c'est-à-dire par métaphore que dans le multiple est écrit et gravé la volonté divine comme en un livre où les créés peuvent la connaître. Le livre de Hochmah correspond au « Père », le livre de Binah correspond à la « Mère », le livre de Daath, synthèse des six Sephiroth inférieures, correspond au « Fils ». C'est par les Sephiroth inférieures que l'ouvrage de la création est révélé. Car le principe de la Création est inconnaissable. La « Maison », ainsi que s'exprime la Kabbale, est cachée dans la Pensée, comme le plan d'une œuvre est caché dans l'idée de son architecte.

Dans la théosophie kabbalistique, un des principes de première importance est que si les trois Sephiroth dites intellectuelles sont les architectes de la création, on en attribue plus spécialement le plan à la Sagesse (Hochmah) qui est le commencement (Reschith) de toutes choses, c'est-à-dire le Verbe. La Sagesse est le commencement de l'extension de la Pensée. Les rationalistes, qui tiennent le Zohar pour hétérodoxe, préféreront sans doute en témoignage une citation de Rekanati que ses coreligionnaires n'ont jamais inquiété pour ses opinions. Citons alors Rekanati (I. 1) : « le mot Reschith désigne la Sagesse suprême appelée Sagesse de Dieu. »

Bechaï, qui lui non plus n'a jamais été censuré, dit également : « Cette Sagesse est cachée aux anges du Service (1). Elle précéda la Création, selon qu'il est écrit : l'Eternel a fondé la terre par la Sagesse, affermi les cieux par l'Intelligence. Cela nous apprend que le ciel, la terre, l'abîme, tout ce qui en eux, c'est-à-dire tout ce qui existe en haut et en bas, a été créé par la Sagesse. » Le même Kabbaliste ajoute : « la Sagesse n'a pas été créée du néant, comme le pensent certains auteurs, mais elle provient de Aïn (= Rien), c'est-à-dire de l'Ineffable, qui est la source suprême et cachée. C'est ce que Job (XXVIII. 12) révèle : *Hochmah m'aïn thimtsa*, « la Sagesse provient du Rien (c'est-à-dire de l'Ineffable) ». Le même théosophe ajoute, après avoir observé que « Source » (Mégôr) est syno-

1. Nous rappelons que l'on désigne ainsi les sept archanges qui sont « toujours en présence de Dieu ».

nyme de Couronne (Kether), que la Sagesse ne doit pas être séparée de la Couronne.

Mais si l'on convient qu'il est indifférent de citer le Zohar ou les rabbins mystiques orthodoxes sur lesquels la critique juive rationaliste garde un silence aussi obstiné qu'unanime, reproduisons ces mots du Zohar à propos de la « Sagesse ». « Cette essence divine est appelée la *deuxième*, parce que dans l'émanation des trois Séphiroth suprêmes, elle est placée après la Couronne suprême, laquelle pour cette raison est appelée la *première*. Mais de ce que l'essence appelée « Sagesse éternelle » (Hochmah) est placée la deuxième, il ne s'ensuit pas qu'elle soit ultérieure à la première; l'une et l'autre existent de toute éternité. C'est pourquoi l'Écriture dit : « Bereschith bara Elohim », ce qui veut dire : « Par le deuxième commencement, Elohim créa le ciel et la terre. » Car si la Couronne suprême est appelée « Commencement », la Sagesse éternelle, qui est le Verbe, est également appelée « Commencement ». (Z., I, 31 b.)

Le rabbin Benamozegh fait une observation, à propos d'un verset de l'Écriture qu'il cite, qui ne semblera peut-être pas négligeable. « La science (*Hohmôt*) a édifié la maison, elle tira de la carrière ses sept colonnes, Hohmôt, c'est la *midda* (mesure, attribut, qualité de Dieu) qui a créé le monde entier par sa science. *Elle tira*, etc., ce sont les sept jours de Bereschith, de la Genèse. Il ne faut pas se méprendre; soit dans les *Proverbes*, soit surtout chez les Rabbins; cette *Hochmah* est quelque chose de plus que la fonction intellectuelle; il y a là quelque chose de substantiel, d'hypostatique (1). »

« Sagesse », « Commencement », « Verbe » sont donc synonymes. Les textes disent en effet : « Le Verbe est appelé Reschith (Commencement), attendu qu'il est l'origine de toutes les Créatures. » (Z., I, 15 a.) — « *Bereschith* » désigne le Verbe qui correspond au degré de Hochmah (Sagesse) et il est appelé « Commencement » (Reschith). » (Z., I, 263 a.) Des textes semblables sont nombreux.

*Maamar* (le Verbe) comprend tous les Verbes et désigne la

1. Benamozegh, *Biblioth. de l'Hébraïsme*, 1897, p. 9.

Sagesse (Hochmah) en qui se concentrent, par attribution spéciale de la Création conçue, les trois premières Sephiroth, et comprend même toutes les Sephiroth en considérant leur action par rapport au plan et à l'acte de la création, acte qui est opéré par la Sephirah Binah (l'Intelligence).

Les Esotéristes remarquent que Reschith (Commencement) contient tout l'alphabet, comme Hochmah comprend toutes les Sephiroth. Si l'on compte, en effet, les lettres de l'alphabet de dizaine en dizaine, on obtient *aleph*, *yod*, *resch*, qui symbolisent les trois premières Sephiroth. Aleph représente la Couronne, *yod* représente la Sagesse, et *resch* l'Intelligence. Avec le *schin* et le *thav* le mot *Reschith* contient, c'est exact, tout l'alphabet. — Curiosité kabbalistique (1)!

Le verset : « Dans le Principe Dieu créa le ciel et la terre », comprend le mystère des dix Sephiroth. Le Zohar explique, en effet, le verset en disant : « *Reschith* désigne le degré de la Sagesse (Hochmah), *Bara* désigne le degré suprême voilé et impénétrable de la Couronne (Kether), *Elohim* désigne l'Intelligence (Binah), *Eth* embrasse la Clémence et la Rigueur (Hesed et Guebourah), *Schamaym* désigne la Beauté (Tiphereh), *Veeth* embrasse ensemble la Victoire et la Splendeur (Netzach et Hod); le vav de *veeth* désigne le Fondement (Yesod) et *ha-aretz* est la communauté d'Israël ou Malcouth. »

L'évolution idéelle de la Création dont les trois états correspondent à la Pensée, au Plan et à l'Acte sont rappelés par les versets bibliques (*Genèse*, II, 8, 10): « Et l'Eternel, Dieu, planta un jardin dans l'Eden à l'Orient... Un fleuve aussi sortait de l'Eden, etc... » Les adversaires de la Kabbale ont été assez intrigués par cette doctrine kabbalistique qui symboliserait l'évolution de la Création par le « fleuve ». L'abbé Busson, notamment, y voit du plus pur Hegel. Il est préférable d'interroger les commentateurs de cette tradition plutôt que de s'évertuer à trouver des rapprochements forcés entre des théories sans lien entre elles. La lecture du *Scharè Ora* de Joseph ben

1. Les 22 lettres de l'Ecriture sont comprises dans les dix Sephiroth et inversement aussi les dix Sephiroth sont comprises dans les 22 lettres (Z. III, 78 b). En comptant de dizaine en dizaine le dénaire se ramène au ternaire.

Gikatillia (1), par exemple, sera d'un secours plus précieux que l'*Encyclopedie der philosophischen Vissenschaften*. Dans les versets précités, l'« Orient » désigne la Couronne, la première Sephirah, Eden désigne la seconde Sephirah, la Sagesse, le Fleuve c'est la troisième Sephirah, l'Intelligence, qui émane de l'Eden, c'est-à-dire de la seconde Sephirah, laquelle procède de la première, la Couronne. Dire, comme la Kabbale, que ce fleuve ne tarira jamais, nous paraît assez bien signifier, quoique métaphoriquement, la communication divinement éternelle des Sephiroth intellectuelles qui sont l'Un.

Certains critiques sont trop pressés de saisir les expressions qui leur permettront de faire croire à des lecteurs confiants que la Kabbale est panthéiste. En leur précipitation ils trébuchent dans l'erreur. Un peu de réflexion, et l'on comprendra que l'influence divine à travers les Sephiroth ne s'arrête pas à l'Intelligence (Binah) comme ils se l'imaginent, mais que cette influence circule jusqu'à la dernière Sephirah (Malcouth). Cela est notamment signifié par la thèse du *Mi* (= Qui) et *Eleh* (= Cela) formant *Elohim*, exposée à propos du texte biblique: « Qui (= *Mi*) a créé (*bara*) cela (*Eleh*) », thèse assez généralement mal comprise par les auteurs qui ont traité de la Kabbale. Nous ne connaissons guère que Molitor qui ne se soit pas fourvoyé. On traduit généralement comme si « *Eleh* » (= Cela) désignait notre univers, or il s'agit de l'*Elohim* inférieur (Verbe manifesté). Le Zohar dit clairement que « *Eleh* » a pris part à l'œuvre de la création. Par *Mi* (= Qui) en Haut et *Eleh* (= Cela) en Bas, tout a été fait. » (Z., I, 29 b; 20 a; I, 86.) Nous commenterons plus longuement cette doctrine lorsque nous traiterons du Panthéisme.

Le plan mystérieux des Sephiroth intellectuelles a été révélé par le Sénair séphirothique inférieur. Ce sénair est celui des Sephiroth « opératives ». « Les six jours de la création sont des lumières émanant de la Parole pour l'illumination du monde. » (Z., I, 31 b, 196). Des trois premières a jailli et s'est diffusée une très pure lumière. Il s'agit de cette lumière

1. Cf. ed. Pistorius, p. 190.

dont la trop puissante clarté ne permit pas aux premiers mondes créés de subsister. Les causes instrumentales de la nouvelle création furent les Sephiroth inférieures qui révélèrent en six jours le plan caché dans la Pensée des trois architectes supérieurs. C'est pourquoi on les nomme « jours de la Construction » (*yamin ha-nebanim*). La dernière, Malcouth, symbolise le Septième jour, le Sabbat. C'est de cette dernière Sephirah que les Kabbalistes parlent sous le nom de Diadème (*ithor*) ou *Couronne inférieure*, lorsqu'il est question du terme de l'évolution divine au sein du monde archétype. Les auteurs qui ont traité de Kabbale n'ont pas observé cette particularité. De là quelques erreurs.

Les trois Sephiroth, comparées à des architectes qui ont conçu le plan de la Création, échappent à l'intelligence humaine. Elles sont dès lors désignées sous le nom de Aïn (Néant). Mais dans cette incognoscibilité l'esprit humain introduit des relativités de connaissance. L'on compare les trois Sephiroth à un Point dans lequel de toute éternité fut le monde des Emanations. — La Kabbale n'entend point par là que la Création de notre monde actuel est éternelle. — L'Atzilouth, c'est-à-dire l'Emanation est moins insaisissable, quoiqu'elle le soit, dans le Verbe (ou Parole) du Dieu Un. Car c'est le Verbe du Saint, béni soit-il, qui dit : « que la Lumière soit. » Ce que manifeste l'Emanation (Atzilouth), c'est la Voix, l'Esprit et la Parole. Le Sepher Ietsirah fait allusion à ce mystère en disant : Un est l'Esprit du Dieu vivant : Voix, Esprit, Parole.

Lorsque les Kabbalistes symbolisent ce mystère sous la forme des lettres, ils disent : « Avant toute Création l'En-Soph (l'Infini). De l'En-Soph émanation d'un Point. Ce Point en forme trois, qui représentent le Commencement, le Milieu et la Fin (ce que l'on désigne par *Selther*) ainsi figurés  $\cdot \vdots$ ; réunis, ces trois points constituent la lettre *yod* qui contient toutes les lettres. — Allusion à l'alphabet dont les lettres sont composées avec des *yodim* (1). — On remarque que relativement au symbolisme des points-voyelles, cette figure  $\cdot \vdots$  correspond au

1. V. chez Duret (*Origine des langues*), par exemple, une reproduction de cet alphabet composé de *yod*.

*segoi*. Le point mystérieux suprême et ce que la *Genèse* appelle « Reschith » (principe). C'est la « Sagesse d'en haut » ou seconde Sephirah, émanant de la première.

Interrompons cet exposé que nous aurons l'occasion de reprendre dans un instant.

## II

Rabbi Abraham Irira, commentant la doctrine kabbalistique relative à l'idée et à l'actualisation, fidèle à son plan de la comparer à la philosophie platonicienne, semble s'éloigner de la pure tradition ésotérique. Il avait été, au surplus, précédé dans cette voie par Louryah. L'En-Soph est considéré par eux comme tellement incompréhensible dans sa supertranscendance que l'Adam Kadmon usurpe, dans la théorie de ces Kabbalistes modernes, une place prépondérante. Ils le posent entre l'En-Soph et les Sephiroth. Ce n'est plus, pour ainsi dire, l'En-Soph qui se manifeste dans et par les Sephiroth, mais l'Adam Kadmon. Celui-ci devient un médiateur entre l'En-Soph et le monde de l'Alzilouth, c'est-à-dire des Emanations.

Le désir que nourrit Abraham Irira de voir la Kabbale en harmonie avec la pensée grecque, pour justifier la pensée juive, semblerait-il, lui fait subir à son insu une influence préjudiciable à l'Esotérisme hébraïque. Nous voulons dire qu'il y introduit des nouveautés. Les curieux, en consultant les Kabbalistes modernes, verront d'ailleurs qu'ils se sont chargés de porter à la tradition secrète d'autres préjudices plus sensibles. L'auteur de la *Porte des Cieux* ne pouvait atteindre son but — le rapprochement avec la tradition platonicienne — qu'en modifiant les données primitives de l'Hébraïsme ésotérique.

En effet, le monde de l'Emanation qui serait une âme universelle, qu'il appelle avec une remarquable intuition l'« Universel de Second ordre », est à ses yeux « semblable autant

que possible à l'Un parfait ». (*Diss.*, II, c. 2.) Il n'admet pas dans l'En-Soph les idées infinies (*Diss.*, II, c. 7). Toutefois il reconnaît que le monde des Emanations (Atzilouth) possède en lui la nature du fini et de l'infini (V, 5). En lui sont contenues les perfections de la création tirée du néant et les générations du Vivant. Dans la II<sup>e</sup> Dissertation, ch. IV, le commentateur revient au principe que de la Cause première dépend un Causé très parfait, le plus possible semblable à cette Cause première, causé qui se nomme l'Adam Kadmon. Or, comme Irira n'est pas intimidé par une inconséquence, après avoir cité Cordovero disant : « la Cause première est comme l'âme qui vivifie les Sephiroth émanantes et par celles-ci opère dans le monde », il conclut que l'« unité de l'Infini n'est pas présente immédiatement dans les Sephiroth atzilouthiques, mais à celles qui sont dans Adam Kadmon, premier et parfait principiat, pensée et idée suprême, conception du système d'En-Soph, racine et fondement des lumières supérieures » (IV, 3). — Il semble bien qu'Irira a fait subir à la tradition kabbalistique une déviation doctrinale. Ce fait montre le danger qu'il y a de toujours considérer les commentaires des écoles kabbalistiques modernes comme des éclaircissements de la tradition secrète. Cela ne veut pas dire qu'il faille tomber dans l'excès et ne les point consulter.

On pourrait, il est vrai, nous objecter que nous avons adopté l'enseignement d'Irira, enseignement qu'il déclare inconnu de certains adeptes ou voilé par eux, par rapport aux trois Lumières splendissimes, et que nous rejetons, au gré du caprice ou de quelque intention théologique inavouée, un enseignement moins favorable peut-être aux tendances que l'on nous supposerait assez gratuitement. A Dieu ne plaise que notre âme soit remplie de si noirs desseins ! La raison qui nous a déterminé à adopter les vues du rabbin espagnol sur les trois Lumières splendissimes, c'est qu'il a établi sa théorie sur les ouvrages fondamentaux de la Kabbale, et que cette doctrine se retrouve identique chez tous les grands Initiés à l'Esotérisme hébraïque, chez tous les mystiques qui se réfèrent à la tradition de Haï le Gaon. D'autre part, si nous repoussons son hypothèse rela-

tive à ce qui serait une substitution de l'Adam Kadmon à l'En-Soph. c'est que nous ne constatons pas, sauf erreur, qu'Irira se soit à ce propos autorisé des textes traditionnels. En outre, nous ne sommes pas seul de notre avis. La prépondérance du rôle de l'Adam Kadmon a été déjà observée comme une originalité de la Kabbale dite moderne. Voir à ce sujet la *Jewish Encyclopedia*, mais à l'article *Adam Kadmon*. Quant aux tendances personnelles, on verra bien, si l'on consent à nous suivre jusqu'au terme de ces études, que nous n'en avons pas, si ce n'est d'analyser, de constater et de critiquer, mais surtout d'y voir clair.

Le rabbin Irira se montra donc infidèle à la tradition. Mais un auteur contemporain nous a procuré une surprise plus étrange encore, une des plus fortes surprises que la lecture des historiens de la philosophie peut offrir. Il s'agit de l'affirmation de Pierre Duhem, relativement à de prétendus emprunts de la Kabbale à la théosophie de Scot Érigène. On reste stupéfait en constatant la désinvolture avec laquelle un auteur illustre introduit le fabuleux dans l'histoire. En notant qu'il appelle le *Kouzari* un « poème », on sourit de le voir caractériser si aimablement un livre austère d'apologétique juive composé sous forme de discussions philosophiques et religieuses, et qu'il n'a évidemment jamais ouvert. On sourit encore lorsque ce même savant déclare, à propos du *Sepher Ietsirah*, que ce « traité très obscur n'a jamais été traduit dans aucune des langues chrétiennes, aussi n'en avons-nous pu rien connaître, si ce n'est ce qu'en dit Ad. Franck, et c'est fort peu de chose » (1). Or, cette information est exacte à condition de ne pas tenir pour « langues chrétiennes » le latin, l'allemand, l'anglais et le français. Profitons d'ailleurs, au sujet des traductions de cet opuscule, de signaler qu'Edersheim se trompe lorsqu'il annonce le traduire en anglais pour la première fois (1886). Kalisch l'avait précédé (1877).

Mais tout cela est peu de chose lorsqu'on entend Duhem déclarer que les « auteurs du Zohar » se sont inspirés du *De*

1. P. Duhem, *Le système du monde*, t. V, p. 79.



*divisione naturæ*. Le Kabbaliste qui avait l'érudition « profane » la plus étendue est probablement cet Abraham Irima au témoignage duquel nous faisons un appel fréquent pour des raisons précédemment avouées. Il ne cite pas Scot Erigène. S'il l'avait connu il aurait à coup sûr profité de son génie. Cela confirme l'ignorance des Kabbalistes à l'égard de Scot Erigène. En analysant l'assertion de P. Duhem, nous constatons ce que nous avons déjà noté, que la preuve des emprunts et des rapports que les savants cherchent à étudier par des comparaisons d'ailleurs fragmentaires et trop souvent apparentes, ne révèle en réalité qu'une chose : les bornes de l'érudition de ces savants.

« La doctrine de la Création par le Verbe des idées qui préexistaient dans la pensée divine est d'allure singulièrement chrétienne, écrit P. Duhem, elle ressemble étrangement en particulier, aux pensées que Jean Scot Erigène se plaît à développer; ce n'est plus le Néo-Platonisme hellénique que nous rappelle la Kabbale; c'est le Néo-Platonisme catholique. Une particularité nous invite, d'ailleurs, et d'une manière très pressante, à songer au *De divisione Naturæ*, lorsque nous lisons ces divers passages du Zohar. Afin d'autoriser de l'Ecriture sainte la théorie selon laquelle les idées ou causes primordiales des créatures auraient été de toute éternité, fondées par Dieu au sein de son Verbe, Jean Scot use d'un curieux artifice exégétique, il prend les premiers mots de la *Genèse* : « *In principio Deus fecit cælum et terram.* » Au lieu de les entendre ainsi : « Au commencement, Dieu fit le ciel et la terre », il leur donne ce sens : « Dans le Principe, Dieu fit le ciel et la terre. » Ce Principe, *Principium*, c'est à son gré, le Verbe de Dieu. Or le Zohar développe exactement la même interprétation de mots « *Bereschith bara Elohim...* » Au lieu de voir dans : *Bereschith* la locution adverbiale : Au commencement, il voit dans ce commencement, dans ce Principe, la désignation de la Sagesse ou du Verbe de Dieu. « Le Verbe est appelé commencement attendu qu'il est l'origine de toute la création. » — Tel est le sens mystique des paroles : « Avec le commencement, il créa Elohim », c'est-à-dire à l'aide de la Lueur (*Zohar*), ori-

gine de tous les Verbes (*Maamoroth*), Dieu créa Elohim... Par le mot Lueur, l'Écriture désigne le mystérieux appelé *Bereschith* (Commencement), parce qu'il est le commencement de toutes choses. » (Z., I, 15 a.) — « Les mots *Bereschith bara Elohim* » signifient : Par le Verbe, Dieu créa le ciel et la terre. » (Z., I, 16 b.) — Il est écrit : « Au commencement, Rabbi Joudaï dit : quelle est l'interprétation anagogique du mot « *Bereschith* » ? *Bereschith*, au sens anagogique, signifie la Sagesse (*Hochmah*), c'est-à-dire que c'est par le mystère sublime et impénétrable de *Hochmah* que le monde existe. « *Bereschith* désigne le Verbe qui correspond au degré de la Sagesse (*Hochmah*) et il est appelé commencement. »

Duhem, après les citations du Zohar que nous avons reproduites parce qu'elles concourent à notre étude de la Création, ajoute : « Que de telles ressemblances, à la fois si étroites et si singulières, soient un simple effet du hasard, il est fort difficile de le croire; on se contraint malaisément à penser que l'œuvre de Jean Scot n'ait pas été connue par les philosophes juifs, qu'elle n'ait pas été lue par Avicébron; par quelques-uns des Kabbalistes auxquels on doit le Zohar (1). »

La seule chose à déduire de ces affirmations catégoriques est que les « savants » imaginent de toutes pièces une histoire de la philosophie, et que par suite de leur autorité et de leur valeur personnelle, que nous sommes le premier à reconnaître lorsqu'il s'agit d'un Duhem, cette histoire de la philosophie s'impose et devient classique. Ainsi, quelques personnages « créent » la vérité. A nous, amateurs et profanes, de ne pas être dupes des fictions et de l'imagination créatrice.

Les universitaires, qui se proposent d'étudier les doctrines philosophiques et religieuses du Christianisme, devraient bien couronner leur carrière scolastique par une lecture de ses théologiens. En effet, comme le savent les gens qui ont un peu étudié la littérature chrétienne, Scot Erigène, par son interprétation de l'*In Principio* ne se sert à aucun titre d'un « curieux artifice exégétique » qui lui soit personnel. Ce n'est pas « à son

1. V. P. Duhem, *le Système du monde*, t. V, p. 114-115.

gré » qu'il voit dans ce terme la désignation du Verbe. Il répète simplement la tradition catholique.

On ne pardonne pas à quelqu'un de s'improviser médecin, même s'il guérit les malades; pourquoi admettre que la théologie et l'histoire des dogmes sont des sciences qui ne réclament aucune préparation ?

Que la doctrine de la Création par le Verbe des idées préexistantes dans la pensée divine soit d'allure chrétienne, rien n'est plus juste. Que l'ouvrage de l'Erigène soit d'essence kabbalistique, nous serons le dernier à le nier, puisque nous avons été probablement le premier à le signaler (1). Que l'analogie des doctrines du Zohar puisse être établie avec le Néo-Platonisme catholique plutôt qu'avec le Néo-Platonisme hellénique, nous en convenons sans difficulté. Mais le vraisemblable n'est pas forcément le vrai. La doctrine kabbalistique de la Création par le Verbe est également juive, et il faut avoir bien peu étudié son sujet pour introduire une nouvelle confusion en imaginant que le Zohar est l'héritier des doctrines Erigénistes, et par conséquent moderne. Les suppositions les plus dénuées de fondement ont été produites pour ravir au Zohar et à la Kabbale leur antiquité. Duhem partage avec S. Cahen la pauvre gloire d'avoir formulé la plus inouïe. On sait que ce traducteur de la Bible avait inventé que la Bible des Kabbalistes était le fruit d'un aréopage de Juifs-Chrétiens !

Pourquoi le Zohar aurait-il emprunté sa traduction du premier verset de la *Genèse* à Scot d'Erin plutôt qu'à St. Augustin, St. Denys l'Aréopagite, Clément d'Alexandrie, Origène, St. Basile, St. Athanase, Boëce ou à quelques autres encore ? Et pourquoi pas à Tertullien qui se sert, lorsqu'il doit désigner les trois « personnes » divines, du mot zoharique « degrés » (*dargin*) ? — Pourquoi ? Parce que le Zohar a suivi la tradition orale juive. Et d'ailleurs, ne déclare-t-il pas lui-même que la paraphrase de Jonathan traduit *Bereschith* par *B' hochmata* (*par* ou *dans la Sagesse*) ?

Notons que dans la *Controverse entre Jason et Vopiscus*,

1. Cf. Paul Vulliaud, *le Destin mystique*, ch. VI, Scot Erigène, 1910.

dialogue entre un Juif et un Chrétien, composée par un Juif converti, Ariston, vers 140, le Chrétien oppose au Juif ces mots « qu'on lit dans l'hébreu », dit-il : « in Filio fecit Deus cælum et terram. » L'auteur fait allusion à l'expression targumique, allusion que St. Jérôme n'a du reste pas comprise. (*Trad. in Gen.*) (1).

### III

Il nous faut maintenant étudier le dogme de la Création chez les Kabbalistes sous une autre de ses faces. Ils ont établi que le monde avait passé du non-être à l'être en raison d'un libre vouloir divin et ils se sont ingénié à décrire le « comment » de la création. Ce dogme comprend, nous l'avons noté, son *intellection* et sa *représentation*.

Les textes de ce grand thème fondamental de l'Hébraïsme ésotérique sont en vérité des plus ardues à traduire et par conséquent à comprendre. Mains orientalistes ont désespéré d'y trouver un sens. Avouons-le; nous sommes en présence d'une incomparable difficulté. Nous ne croyons pas qu'il y ait de meilleure preuve à donner concernant cette difficulté sinon de reproduire aux fins de comparaison, plusieurs traductions de la même page. Voici donc, en premier lieu, la traduction de Jean de Pauly. « Il est écrit : (2) : « Bereschith », *par le Commencement*. Avant toutes choses le Roi a permis la transformation du vide en un éther transparent, *fluide impondérable*, pareil à la lumière provenant des corps phosphorescents. *Ensuite*, par un mystère des plus secrets de l'Infini, ce *fluide* se métamor-

1. On nous permettra de signaler une autre erreur de Duhem qui est assez importante. Il estime qu'il n'est pas soutenable d'identifier, comme on le fait, Albert de Helmstadt avec Albert Riemerstorpe (*Syst. du monde*, t. IV, p. 151). G. Heindingspelder (*Albert von Sachsen*, Munster, 1921) a démontré qu'il s'agit bien d'une seule personne connue sous le nom d'Alb. de Helmstadt, Alb. Riemerstorpe et d'Albert de Saxe.

2. Nous rappelons, en soulignant l'importance du fait, que les mots en italique n'appartiennent pas au texte, mais sont les liens de la phrase ou de la pensée.

phosa en gaz dépourvu de toute configuration, aériforme, ni blanc, ni noir, ni rouge, ni vert, ni d'aucune couleur. *Ce n'est que quand Dieu fit prendre à la matière des contours*, qu'il donna naissance à cette variété de couleurs qui, en réalité, n'existent pas *dans la matière*, n'étant due qu'aux modifications que subit la lumière, *selon les corps qu'elle éclaire*. Dans la lumière il existe une onde *qui est la cause efficiente* de la variété des couleurs en ce bas monde. *Ainsi*, par un mystère des plus secrets, l'Infini frappa *avec le son du verbe* le vide, bien que les *ondes sonores* ne soient point transmissibles dans le vide. (L'Infini frappa sans frapper.) Le son *du Verbe* constituait donc le commencement de la matérialisation du vide. Mais cette matérialisation serait toujours demeurée à l'état d'impondérable, si au moment de frapper le vide, le son du Verbe n'eut fait jaillir le point étincelant, *origine de la Lumière*, qui constitue le mystère suprême et dont l'essence est inconcevable. C'est pour cette raison que le Verbe est appelé « Commencement », attendu qu'il est l'origine de toute la Création. » (Z., I, 15 a.)

Voici une seconde traduction, du même passage, d'après Isaac Meyer. « Au commencement », dans la Sagesse, le Roi grava des formes dans la clarté d'en Haut. La lampe lumineuse intérieure émana du Caché des Cachés, de la tête de l'Infini. Une étincelle nébuleuse de matière brilla qui n'était ni blanche, ni noire, ni rouge, ni verte ni d'aucune couleur quelconque, mais lorsqu'Il prit la mesure de la structure, il fit des couleurs pour éclairer dans l'intérieur. De cette lampe jaillit une lumière suprême que réfléchissent les différentes couleurs d'en Bas. Il intercepta (he stopped up) un point caché du mystère de l'Infini. Il ouvrit et n'ouvrit point son éther (avirah) qui n'a pas été connu jusqu'à ce qu'il émana de la puissance de cette ouverture. Alors il alluma un point (lumière) le caché d'en Haut, après ce premier point (lumière) qui n'avait pas été connu, et dès lors ce point (le premier point) est appelé Reschith (Commencement), signifiant le premier mot de Tout (1). »

1. Cf. Is. Myer, *Qabbalah*, p. 381.

Reproduisons la traduction de Nommès. « Beresch... Au commencement quand le Roi voulut manifester sa libre volonté, il grava la gravure (les Formes) dans la splendeur d'en haut, la Lumière d'éblouissante obscurité émit des rayons par la puissance cachée de l'En-Soph. Tout est relié à cette substance (coronale), qui forme le premier anneau de la chaîne (de la création). Elle (la Couronne) n'est ni blanche, ni noire (sans qualités distinctes), ni rouge, ni verte, bleu-jaune (ierog : ni sévérité, ni bénignité) mais complètement incolore (c'est-à-dire rien, pour notre intelligence). Quand Dieu lui attribua l'étendue, il fit jouer cette Lumière de couleurs différentes et la fit se répandre en bas. L'efflux de cette substance se fit donc par la puissance cachée d'En-Soph. »

Et comme il serait naturel que l'on trouvât quelque intérêt à apprécier les mérites d'un lauréat de notre Sorbonne, disciple soumis de l'érudition judéo-allemande, reproduisons également la traduction qu'il donne du folio 15a. « Au commencement il tailla des formes dans sa clarté suprême; au sein de ce mystère, des profondeurs mystérieuses de l'En-Soph sortit une lumière rayonnante. Ce fut là comme un premier anneau, mais qui demeure fixé au premier point. Ce premier anneau ne fut ni blanc, ni noir, ni rouge, ni vert, ni incolore. Lorsqu'il prit de l'étendue il se diversifia en couleurs, portant leur éclat en bas. Ces couleurs font aussi partie de la même source, et sortent toutes, en vertu de la forme intérieure et secrète de l'En-Soph (1). » Telle serait la traduction de ce début du Zohar qui a, paraît-il, « fait verser beaucoup d'encre » (2); et dont les premiers mots seraient, d'après Karppe que nous citons : « Au commencement du roi Hormenouza. » !!!

Observons que si l'auteur devait justifier sa version par un mot à mot, il se trouverait bien embarrassé. Il est assez curieux de constater aussi que le texte qu'il reproduit au bas de la page est le même que celui de Joël, y compris le mot *Botsinîn* au lieu de *Botsina*.

1. Karppe, ouvr. cité, p. 405.

2. *Ibid.*, p. 317.

Entre toutes ces traductions (1) que nous venons de transcrire, laquelle choisirons-nous pour sa fidélité ? Celle de J. de Pauly n'est qu'une plaisanterie, inattendue chez cet émérite hébraïsant. Celle d'Isaac Myer suit le texte de plus près. Mais aucune de ces versions ne mérite notre confiance. Notre ami E. Lafuma, ayant interrogé des orientalistes israélites à propos de ce passage, reçut de l'un d'eux la réponse insérée au T. VI de l'édition française du Zohar, p. 21 (note 7). On déclarait notamment que « la traduction » de ce paragraphe par Jean de Pauly est extrêmement libre et conjecturale, ce texte étant presque incompréhensible. Quoique l'on suggère ensuite avec indulgence qu'elle est peut-être exacte pour le fond, il fallait s'en tenir à constater l'incompréhensibilité du texte.

1. On sait qu'il n'est pas rare de trouver certaines divergences de traductions pour un même texte. Celles dont il s'agit relativement à la Kabbale, ne sortent pas au moins du sujet, signalons, à titre de curiosité, les traductions d'un verset extrait de la première tablette cosmogonique, découverte à Ninive dans les fouilles du palais d'Assurbanipal : « Aucune troupe d'animaux n'était encore rassemblée, aucune plante n'avait poussé. » (Lenormant). — « Les ténèbres n'étaient pas encore dissipées, aucune plante n'avait encore poussé. » (Schraeder). — « Il y eut des ténèbres sans rayon de lumière, un ouragan sans accalmie. » (Oppert et Ménant). — « Le champ de blé était sans moisson, le pâturage n'avait pas poussé. » (Sayce).

Ces écarts d'interprétations sont amusants. Mais il y a des cas où les différences de versions deviennent plus graves. A propos de l'*Honocer* perse, l'on traduit : « Comme le Verbe de la volonté suprême, ainsi l'emanation n'existe que parce qu'elle procède d'une vérité quelconque. La création de ce qui est bon dans la pensée ou dans l'action appartient dans le monde à Mazda, et le règne est à Ahura, que le verbe a constitué le destructeur des méchants. » (Oppert). — Un autre traduit : « De même qu'il existe un maître suprême, parfait, ainsi il est maître de la loi (établie) pour maintenir et protéger la sainteté : régulateur des bonnes pensées et des actions ressortissant de l'ordre des choses (qui se réfère) à Mazda. La puissance souveraine appartient à Ahura : il a constitué le maître de la loi protecteur des faibles. » (De Harlez). — Anquetil Duperron avait traduit : « C'est le désir d'Ormuzd que le chef de la loi fasse des œuvres saintes et pures. Bahman donne l'abondance à celui qui agit saintement dans le monde. Vous établissez roi, ô Ormuzd, celui qui soulage et nourrit le pauvre. »

Nous ne pensons pas que ce soit là ce que les rationalistes appellent, en se moquant des affirmations mystiques, les certitudes de la science. Il y aurait un livre assez drôle à écrire sur les traductions des illustres savants. Encore un exemple pour finir cette note : Il est question des « deux principes » mazdéens. — « Ces deux esprits célestes se rencontrèrent à l'origine pour créer la vie et la mort et le terme final du monde » (Spiegel). — « Ces deux esprits en s'unissant créèrent au commencement les choses matérielles : l'un la réalité et l'autre la non-réalité » (Haug).

Le lecteur serait peut-être intéressé de connaître la traduction littérale des premières lignes du f. 15a, dont nous nous occupons. Nous proposons la suivante :

« En principe (Au commencement dans la Sagesse du Roi il sculpta les sculptures) (1) la volonté du Roi sculpta les sculptures dans la lumière d'en haut (2). Et il émana au milieu le secret des secrets de (3) de la tête (par le mystère) de l'Infini. Une fumée (4) dans la matière sans forme fixée par l'anneau (5), ni blanche, ni noire, ni rouge, ni verte, ni d'aucune couleur. Il mesura la dimension, il fit des couleurs pour éclairer au-dedans. Du milieu la lampe produisit une source de laquelle il fixa les couleurs en bas. Le Secret des Secrets par le mystère de l'Infini ouvrit et n'ouvrit pas son éther (avirà) (6) complètement inconnu jusqu'à ce qu'il y eut production du sein de son ouverture. Il alluma un point le caché suprême. Après ce point qui n'avait pas été connu. C'est pourquoi il est appelé « Reschith » (Commencement), signifiant le premier mot de tout. »

Que notre traduction soit absolument correcte, nous ne le garantissons pas; malgré tout, on cherche à constituer une phrase, elle est une indication du traitement que les hébraïsants précités ont fait subir au texte original. Nous tenions à montrer que si la version inconcevable de J. de Pauly fait dire à ce texte ce qu'il est impossible d'y trouver, celle des autres hébraïsants, à l'exception d'Is. Meyer puisqu'il s'est efforcé de suivre l'original, quoiqu'il en prenne à son aise, pour être moins extravagantes trahissent grossièrement la lettre et l'esprit du Zohar. L'origine de ces interprétations abusives ne serait-elle pas, qu'au lieu du texte original, l'on a préféré s'inspirer et même traduire l'allemand du rabbin Joël ? Cet

1. Les parenthèses sont dans le texte de notre édition. Elles indiquent d'autres leçons comme cela est noté par l'abréviation *noun aleph*, c'est-à-dire : autre édition.

2. Par le mot *tehiron*, certains commentateurs signifient la matière première.

3. *De* correspond ici au latin *ex*.

4. Ou bien : vapeur, exhalaison.

5. Par « anneau » la Kabbale désigne la lettre *yod*.

6. L'espace d'en haut.



auteur, en effet, prétend donner du f. 15a la traduction suivante : « Im Anfang, als der König seinen freien Willen kund geben wollte, grub er Formen in die erhabene Klarheit (die Krone) ein; aus diesem tiefverborgenen Anfange ging dann ein strahlend Licht durch die geheime Kraft des En-Sof hervor. Alles ist mit dieser Substanz verbunden, welche den ersten Ring in der Kette (der Schöpfung) bildet. Sie (die Krone) ist weder weiss noch schwarz, weder roth noch grün, überhaupt ganz farblos. Als Gott ihr aber eine Ausdehnung zumass (ertheilte), liess er dieses Licht in die verschiedensten Farben spielen und sich nach unten verbreiten. Die Ausströmung aus dieser Substanz ward also durch die innere geheime Kraft (Mitwirkung) des En-Sof bewirkt (1). »

On est surpris de voir la concordance de cette prétendue version avec celles de Karppe et surtout de Nommès (2). Il se pourrait bien que la lecture du rabbin Joël ait joué plus d'un vilain tour à Nommès. Nous le constaterons en analysant sa conception de la Kabbale relativement au Panthéisme (3).

Il nous semble opportun de continuer la comparaison des traductions pour le folio 16b. Si nous nous livrons à cet examen un peu austère, et pour lequel nous réclamons quelque patience, ce n'est pas dans le but de chercher une chicane,

1. Cf. *Die Religions philosophie des Sohar*. Leipzig, 1849, p. 313.

2. Celle de Karppe est plus libre. Celle de Nommès est littérale, à part quelques mots non traduits.

3. On sera peut-être intéressé par la traduction du passage dont nous avons donné plusieurs versions y compris la nôtre, faite par l'abbé Chiarini. Elle mérite l'attention. — « Dans le commencement le roi suprême fit de sa propre autorité une sculpture dans la clarté supérieure. Une splendeur rayonnante émanait du lieu le plus caché de la tête de l'Infini. Il y avait dans la masse informe de la matière un nœud sur lequel il imagina le cachet d'un anneau qui n'était ni blanc, ni noir, ni rouge, ni vert, mais privé absolument de couleur. Lorsqu'il l'eut mesuré avec une ligne, il fit les couleurs afin de nous éclairer du milieu de la splendeur. Une source de lumière, qui devait colorer le monde inférieur jaillit du lieu le plus secret des secrets de l'Infini. Elle fut et ne fut pas ouverte ; son atmosphère demeure entièrement inconnue jusqu'à ce que par la petite ouverture, un seul point du cachet supérieur fut éclairé : mais après cela ce même point ne fut pas connu du tout ; c'est pourquoi il est appelé *Reschith* (commencement), et il devint le premier mot de la Bible. » — Il nous a paru curieux de constater que la traduction de Chiarini était préférable à celle d'hébraïsants plus estimés.

étant donné l'aridité du texte, à l'un ou à l'autre des traducteurs. Le but que nous poursuivons a plus d'importance.

Jean de Pauly traduit donc ainsi le Zohar, I, f. 16 b. « Et Elohim dit : « Que la lumière soit faite. » A partir de ce verset, l'Écriture expose en détail les mystères de la création qui n'ont été qu'indiqués d'une manière générale dans les versets précédents. *L'Écriture commence par indiquer la création, d'une façon générale; ensuite, elle expose les œuvres de la création en détail; et, à la fois, elle indique la création d'une manière générale. Cette spécification des œuvres de la création précédée et suivie d'une généralisation a pour but de faire au récit de la création l'application de la règle herméneutique qui veut que, chaque fois que l'on trouve dans l'Écriture une espèce précédée d'un genre, c'est-à-dire que l'Écriture indique quelque chose de façon générale, qu'elle spécifie après et qu'elle généralise de nouveau à la fin, ce soit l'espèce qui détermine le genre (1).* La création s'opéra par la volonté du mystérieux Infini. Ce n'est que pour la Création des œuvres en détail qu'est prononcé le mot « parole » pour la première fois, ainsi qu'il est écrit : « Et Elohim dit : que la lumière soit. » Donc, le Verbe n'apparaît que pour la création des détails, alors que la création de la *matière générale* fut opérée avant la manifestation du Verbe. C'est pourquoi on ne trouve pas dans les deux premiers versets de la genèse, *où est exposée la création de la matière en général*, le mot « vayomer » et il dit : Bien que les mots « Bereschith bara Elohim » signifient : « par le Verbe Elohim créa les cieux et la terre », on ne doit point conclure *de ce que* la matière a été *créée* par le Verbe que celui-ci se fût déjà manifesté avant la Création. Certes, il existe de toute éternité, mais il ne se manifesta pour la première fois que quand la matière eut été créée. Avant le mystérieux Infini manifestait son omnipotence et sa lumineuse bonté à l'aide de la mystérieuse Pensée, même essence que le mystérieux Verbe, mais silencieuse. Le Verbe, manifesté à l'époque de la créa-

1. Les explications, en italique, relativement si longues, et qui par conséquent n'appartiennent pas au texte, sont parfaitement conformes à la pensée du Zohar.

tion de la matière, existait avant sous forme de Pensée; car, si la parole est capable d'exprimer tout ce qui est matériel, elle est impuissante à manifester l'immatériel. C'est pourquoi l'Écriture dit : « Et Elohim dit » (vayomer Elohim), c'est-à-dire Elohim se manifesta sous la forme du Verbe; cette *semence* divine, par laquelle la création a été opérée, venait de germer, et, en se transformant de Pensée en Verbe, elle fit entendre un bruit qui s'entendit au dehors. L'Écriture ajoute : « Que la lumière soit » (iehi or); car toute lumière procède du Verbe... »

Cette version de J. de Pauly est en réalité une paraphrase du texte, où il a introduit du commentaire. Figurons-nous un hébraïsant ignorant tout du rabbinisme ésotérique, il lui eut été, croyons-nous, impossible de trouver cette interprétation dans les mots à traduire. Nous sommes bien loin de prétendre que la paraphrase ici en cause ne soit pas dans l'esprit de la théologie zoharique. Mais pour l'étude d'un arcane aussi important que celui de la Création, l'on aurait préféré avoir une version qui serrât le texte de plus près, quitte à le comprendre. La très remarquable translation de J. de Pauly jette des éclaircies sur notre thème kabbalistique, mais ne lui enlève pas toute son obscurité.

Voici une seconde traduction du même passage. La difficulté de traduire ressortira d'une plus étroite littéralité. Notre citation donnera, au surplus, la physionomie exacte de certains textes zohariques. Pour comprendre plus facilement — autant que faire se peut — les problèmes profonds de la Kabbale — et celui de la Création est le plus profond — nous croyons indispensable de joindre entre parenthèses à la version française les termes originaux caractéristiques. Tous les auteurs traitant de la Kabbale devraient en user de même. Ce procédé éviterait les cacophonies... ou les supercheries.

« Et Elohim dit : « que la lumière soit », et la lumière (ôr) fût. A partir de ce verset (1), on commence à exposer les choses cachées concernant la création du monde dans le détail... Jusque-là, tout était suspendu dans l'éther (avira) par le mys-

1. On se rappelle qu'il s'agit du verset de *Genèse*, I, 3.

tère de l'Infini (En-Soph). Lorsque la force jaillit dans le palais d'en haut (hecal ylaâ), qui est le mystère d'Elohim, il est écrit une parole (amira) : « Et Elohim dit : « Jusque-là on n'avait pas écrit de parole, car quoique « Bereschith » soit une parole, le mot « vayomer » (= et il dit) ne s'y rapporte pas. Ce mot « vayomer » nous incite à réfléchir et à connaître. « Vayomer » signifie la force par laquelle se produisit une émanation du mystère de l'Infini dans le mystère de la Pensée. « Et Elohim dit. » Ce fut alors que le « Palais » produisit ce qui a été conçu de la Semence sacrée... » — Passons quelques lignes où il est question du symbolisme des lettres composant le trigramme « Iehi » (*Yod, Hé, Yod*). D'ailleurs il devient impossible désormais d'établir une comparaison pour la fin du passage. Or cette finale donne un exposé dont l'équivalent ne se trouve pas dans la traduction de J. de Pauly. Nous estimons cette omission nuisible relativement à la signification de l'ensemble. Le texte dit : « Et la lumière fut », la lumière (*ôr*) qui a précédé; la lumière étant le mystère caché qui jaillit et se diffusa du mystère caché de l'éther d'en haut (*avir ylaâ*). Elle jaillit au commencement et produisit un point caché hors de son mystère. L'En-Soph ayant fait une ouverture dans son éther (*avira*), il révéla un point : *yod*. Quand ce *yod* eut jailli, ce qui resta du mystère de l'éther caché (*avir*) fut la lumière (*ôr*). » — Les deux mots *ôr* (אור) et *avir* (אִוִּיר) ne diffèrent que par la lettre *yod*.

De qui s'agit-il ? Comment résoudre toutes ces énigmes ? Quelques passages confirment l'exposé que nous avons développé précédemment; mais il reste encore beaucoup d'occulte. L'idée nous est venue, pour avoir quelques éclaircissements, d'interroger l'auteur auquel les adversaires de la Kabbale attribuent le Zohar, puisqu'une bonne fortune a placé son commentaire à notre portée. — Moïse de Léon ? — Précisément ! S'il est vraiment celui que les critiques rationalistes prétendent, l'auteur du Zohar, pourquoi ne pas recourir à son enseignement ? Il apportera, à n'en pas douter, mieux que tout autre une bonne exégèse de cet exposé difficile de la Création. Tout d'abord, nous aurons à coup sûr quelques explications de sa pensée, puis

nous jugerons en connaissance de cause de quelle manière ce « dissipateur », ce « coureur d'aventures », traita les sujets mystiques. Enfin, cela permettra d'inviter les adversaires de l'Hébraïsme ésotérique, les négateurs de l'authenticité du Zohar, hommes de science comme l'on sait, à comparer le texte de Moïse de Léon avec le texte du Zohar. Ils penseront peut-être comme nous, avec un peu de bonne volonté, que si le rabbin de Guadalaxara est bien l'auteur du Zohar, « son » texte — c'est-à-dire le Zohar — serait parvenu en aussi parfait état de conservation que celui de son commentaire. En outre, il est remarquable qu'une seule et unique traduction soit possible du texte extrait de son *Schekel ha Qodesch*. Les Antikabbalistes excuseront notre joyeuse irrévérence, mais il y a si longtemps qu'ils se moquent des gens crédules que nous sommes !

Moïse de Léon a donc, dans son *Schekel ha Qodesch*, exposé le même thème que le Zohar, celui de la Création. Mais, au début de son explication, il se réfère à la tradition — ce que ne fait point le Zohar en cette occasion et ce n'est pas la seule différence entre les deux ouvrages — des anciens maîtres de la Kabbale qui l'ont précédé. Margoliouth observe avec raison à ce propos que Moïse de Léon fait allusion au Sepher Ietsirah et aux Kabbalistes qui l'ont commenté. Cet « imposteur » n'avait pas alors autant qu'on l'a affirmé la prétention d'innover, il se contentait de perpétuer une tradition ancestrale. Drôle de faussaire ! A juger le portrait que les savants de haute critique en ont dessiné, il ne semblerait pas que ce soit lui le faussaire.

« Après avoir rappelé que le Saint, béni soit-Il, inconnaisable, ne peut être saisi que d'après ses attributs (Middoth) par lesquels il a créé les mondes, commençons, dit-il, par l'exégèse du premier mot de la Torah : « Bereschith. » D'anciens auteurs nous ont appris relativement à ce mystère qu'il est caché dans le degré suprême (Maalah ha elyonah) (1), l'éther

1. Les adversaires de la Kabbale, qui se posent toujours en hérauts de la science incontestable, prétendent qu'il y a eu « évolution » dans l'appellation des degrés. Ils en déduisent l'instabilité, le vague de la tradition ésotérique et pour ainsi dire son inexistence. Il est étrange que des savants soient troublés

pur et impalpable (1). Ce degré est la somme totale de tous les miroirs postérieurs (c'est-à-dire extérieurs). Ils en procèdent par le mystère du point qui est lui-même un degré caché et émanant du mystère de l'éther pur et mystérieux. Le premier degré, absolument occulte, ne peut être saisi. De même le mystère du point suprême, quoiqu'il soit profondément caché, peut être saisi dans le mystère du palais intérieur. Le mystère de la couronne suprême correspond à celui du pur et insaisissable éther (*avir*). Il est la cause de toutes les causes et l'origine de toutes les origines. C'est dans ce mystère, origine invisible de toutes choses, que le « point » caché dont tout procède prend naissance. C'est pourquoi il est dit dans le Sepher Ietsirah : « Avant l'Un que peux-tu compter ? » C'est-à-dire avant ce point que peux-tu compter ou comprendre. Avant ce point, il n'y avait rien, excepté « Aïn », c'est-à-dire le mystère de l'éther pur et insaisissable. Ainsi nommé, à cause de son incompréhensibilité. Le commencement compréhensible de l'existence se trouve dans le mystère du « point » suprême. Et parce que ce point est le « commencement » de toutes choses, il est appelé « Pensée » (*Mahascheba*). Le mystère de la pensée créatrice correspond au « point » caché. C'est dans le « palais intérieur » que le mystère uni au « point » caché peut être compris, car le « pur et insaisissable éther » reste toujours mystérieux. Le « point » est l'éther rendu palpable dans le mystère du « palais intérieur » ou Saint des Saints. Tout, sans exception, a d'abord été conçu dans la Pensée. Et si quelqu'un disait : « Voyez ! il y a du nouveau dans le monde », imposez-lui silence, car cela fut antérieurement conçu dans la Pensée. Du « point » caché émane le Saint Palais intérieur. C'est le Saint des Saints, la cinquantième année ; qu'on appelle également la voix qui émane de la Pensée. Tous les êtres et toutes les causes émanent alors par la force du « point » d'en haut. Voilà ce qui est relatif aux mystères des trois Sephiroth suprêmes. »

par l'emploi de synonymes, Moïse de Léon appelle ici *mahala ha-elyonah*, ce même degré que précédemment l'école d'Azriel nomme *roum mahala*. Les deux expressions s'équivalent. On admettra, pensons-nous, que Moïse de Léon connaissait le formulaire de son temps.

1. Cette expression est textuellement tirée du Sepher Yetzirah.

Dans un autre passage de son *Schekel ha Qodesch*, Moïse de Léon traite encore de l'origine des choses. Il explique que le Saint, béni soit-Il, a produit des profondeurs cachées de son être le mystère de la véritable lumière qui resplendit sous la forme d'un point qui produit à son tour une lumière. C'est cette dernière qui est appelée Création, étant indiquée dans le récit de la *Genèse* par le verbe *Iehi* qui signifie : qu'il y ait une extension de la substance primitive. Il ne faut pourtant pas s'imaginer qu'il est question d'une création de quoi que ce soit de nouveau. Il s'agit seulement de l'extension de l'être émané de la première cause (1)... En somme, la Pensée créatrice est si profondément cachée que personne ne peut s'en former une idée, mais la Pensée évolue et atteint le lieu d'où procède l'Esprit. C'est là le degré que l'homme peut comprendre en une certaine mesure, c'est pourquoi cette extension est appelée Binah (= Intelligence). L'évolution continue. Le résultat en est l'émission du « son » qui est formé de trois éléments : le feu, l'eau et l'air. L'évolution continue. Le son devient « parole » qui est la modification des sons. En contemplant la « Sagesse » on remarquera que l'évolution qui commence à la Pensée et se termine à la Parole est une Unité, qu'il n'y a aucune rupture. Tout est Un.

#### IV

Les Kabbalistes modernes ont décrit le thème de la création en se servant d'un mot que les adversaires de l'Hébraïsme ésotérique prétendent nouveau : *Concentration* (Tsimtsum). Si l'on admettait que le mot soit nouveau l'idée qu'il exprime appartient à la Kabbale traditionnelle. Ils disent : « En-Soph ou la Pensée infinie se renferma en son intelligence et volonté, et

1. Les quelques mots d'interruption seront expliqués plus loin, lorsque nous nous occuperons de la Kabbale et du Panthéisme. V. p. 437.

contracta en quelque sorte sa puissance. C'est ce que l'on appelle la « Concentration » de la lumière faite avant l'émanation de tous les mondes et de l'Adam primitif (1). » D'après l'enseignement de Louryah, Irira rappelle que « la Puissance infinie était étendue à tous les lieux imaginables et possibles, et qu'il les emplissait par les lumières de son visage, mais lorsqu'il voulut se manifester et produire des natures, il se concentra, se contracta par lui-même en lui-même et ainsi produisit un certain lieu dans les espaces infinis qu'il remplissait primitivement, qu'il peut remplir et remplira à nouveau des êtres qu'il produira. » (*Diss.*, III, c. 7) (2).

Bien loin d'avoir simplifié l'exposition du problème, les commentateurs modernes la présentent avec une multiplication inouïe de détails. Nous ne pouvons les suivre, car nous recherchons seulement quelles sont les grandes lignes de la dogmatique kabbalistique.

Observons seulement que l'on a soin de noter qu'en parlant de Contraction, il s'agit d'une manière symbolique de parler. Ils signalent donc bien qu'il est question de la *représentation* du mystère. « En quelque sorte... » disent-ils. L'Infini s'est alors limité à un point. Par ce mouvement se produisit l'Espace qui est le lieu des mondes, désigné sous le nom d'Ether primitif (*avir kadmon*). C'est dans cet espace que l'Infini a laissé ce que les Kabbalistes modernes appellent un « vestige ». Sous le symbole de la lumière, ils s'imaginent l'En-Soph contractant sa lumière infinie et produisant un vide où il laissa une trace. Nous avons vu précédemment que l'on symbolise cet acte de l'En-Soph en disant que de l'éther (*avir*), le point une fois jailli, il reste la lumière (*aôr*).

Les Critiques, ceux qui se plaisent à signaler les emprunts de l'Hébraïsme ésotérique aux doctrines non-juives, ne révèlent pas, au sujet de la « Concentration », à quel peuple, à quel système théosophique, la Kabbale serait redevable. Ils ont

1. Cf. Irira, *Diss.*, III, c. 1.

2. Nous avons déjà signalé que ni le mot de « Concentration » ni l'idée qu'il représente ne sont nouveaux et qu'on les retrouve dans les plus anciens *misdrachim*.



épuisé les richesses de leur érudition et de leur imagination.

Mais, d'autre part, on a pensé qu'il y avait un rapport très étroit entre une théorie de la Création où l'on parle d'un éther universel et certaines opinions scientifiques modernes. Tout un ouvrage, celui de Pancoast (1), a été composé, dans le but d'établir cette corrélation. L'auteur est malheureusement un très médiocre érudit. Il n'est toutefois pas le seul à propager cette hypothèse assez répandue. Il se pourrait que l'on ait retrouvé dans la Kabbale en des âges tout récents une doctrine déjà connue par la plus haute intimité. Si un tel rapport n'existait pas, il n'en ressortirait pas moins que, de l'examen de ce seul thème kabbalistique, la tradition ésotérique des Juifs ne date pas du Moyen Age. Car, si la Création kabbalistique présente des points communs avec certaines théories scientifiques de nos jours, elle en a de plus intimes avec l'enseignement des vieilles traditions à ce sujet.

Quelles étaient donc les idées des anciens Sages sur les éléments du monde et sur l'Éther ?

Le vulgaire prétend que les Anciens croyaient que le monde était formé de quatre éléments : le feu, l'eau, la terre et l'air, tenus pour éléments simples, principes (*arkai*) par la combinaison desquels toutes les autres substances s'étaient développées. Les savants auraient quelque raison de se moquer d'une science aussi puérile, si leur érudition n'était pas en défaut, si telles avaient été les théories d'autrefois. Ces prétendus quatre éléments ne désignaient pas des substances simples, mais des états élémentaires. Ces quatre états, avec leurs manifestations intermédiaires, composées, étaient considérées comme les différentes manifestations d'une substance première, apte à recevoir toutes les formes, n'ayant elle-même aucune forme, et qui de ce fait est inconnue et inconnaissable en son essence. Malgré

1. S. Pancoast, *The Kabbala, or the true science of light ; an introduction to the philosophy and theosophy of the ancient Sages*. New-York, 1883. Cet ouvrage est dédié « to the true Scientists .. especially to the noble army of true pathologists, those who follow the philanthropic profession of medicine because of true heartfelt sympathy with suffering humanity ». C'est d'un brave homme ! Au fond, l'auteur connaît peu de chose de la Kabbale, et ne se doute pas, lorsqu'on se mêle d'écrire, qu'une science historique exacte a autant d'importance qu'une bonne santé.

tous les progrès des investigations scientifiques dont les docteurs contemporains se glorifient au détriment de leurs aînés, la chose est toujours au même point. Qu'il y ait là un « mystère » comme on dit en théologie, c'est une des rares certitudes de la science.

Relisons le *Timée* (51, A) : « Nous ne donnerons pas à la mère et au réceptacle de toutes choses qui deviennent un objet de vue ou de sensation, ni le nom de terre, ni celui d'air, ni celui de feu, ni celui d'eau, aucun nom des corps qui en proviennent, ou par lesquels ceux-là sont produits eux-mêmes, mais nous pourrions dire que c'est une espèce de nature invisible et sans forme, qui reçoit tout, et qui tient en quelque manière à l'être intelligible, mais d'une façon très douteuse et insaisissable. »

Aristote dit aussi : « Il y a dans les corps, outre les éléments (feu, air, eau, terre) quelque chose de plus divin et de plus premier que tout cela. Il y a un autre corps, séparé des corps qui nous entourent et qui est d'une nature d'autant supérieure à chacun de ces éléments qu'il en est le plus éloigné. Ce « corps » est désigné sous le nom d'éther, c'est le lieu suprême. Et le même Philosophe dans sa *Météorologie* (*De Cælo*, I, 3) ajoute : « Il n'y a pour le ciel, formé de cette matière pure, l'éther, ni génération, ni corruption, ni accroissement, ni diminution, ni aucune altération, parce que le ciel ou l'éther n'a point de contraire. » La conclusion de ce passage mérite une attention spéciale, où le philosophe déclare, à propos de cet élément premier dont le monde est entièrement rempli, qu'il rapporte non seulement son opinion, mais qu'il paraît que l'existence de cet élément premier est une très antique hypothèse et que des Anciens l'ont reconnue. « L'Antiquité nomma éther ce qu'Anaxagore me semble avoir tenu pour identique au feu... Cette substance, ils l'ont supposée divine par nature, et ils l'ont appelée « éther », comme si elle n'était en quoi que ce soit identique avec ce qui est relatif à nous-mêmes (1). »

1. On nous permettra de signaler aux chercheurs deux livres remarquables où l'on traite cette question : J. Trouessart, *Essai histor. sur la théorie des corps* (Brest, 1854) ; Taylor Lewis, *Plato against the Atheists* (New-York, 1855). Cet

Il s'agit évidemment de ce que les adeptes de certaines traditions occultes ont nommé « quintessence » (1).

Retenons de cette digression, relative à la connaissance grecque par rapport à la Kabbale, que l'idée d'une essence universelle était une idée que des hommes, tel Aristote, croyaient appartenir à une tradition très reculée, et que cet « ether » était le « lieu des mondes ». Quant à la théorie des corps, la tradition ésotérique juive ne reconnaît que trois éléments principaux de la Création. (Z., I, 5b.) Ces trois éléments, air, feu, eau, diffèrent en apparence et au fond ne font qu'un (Z., I, 31a) (2). Il est vrai qu'en maints passages le Zohar parle nettement des quatre éléments, eau, feu, air, terre. Y aurait-il contradiction ou plutôt assemblage de notions disparates ? Y doit-on voir formulée la théorie des trois principes et des quatre natures qui s'est perpétuée chez les Alchimistes. Nous ne voulons point céder à l'attrait des recherches curieuses, d'autant plus que, avouons-le de suite, de fortes raisons incitent à ne pas trop s'appesantir sur la signification physique des termes feu, eau, air, dont parle l'Hébraïsme ésotérique. Nous nous expliquerons plus loin.

La notion d'un lieu universel semble bien être une de ces notions qui font partie de l'enseignement primitif unanime.

En quelques pages savantes sur la doctrine de l'éther dans la Kabbale — travail assez remarquable pour en faire regretter la rareté — Margoliouth tend à montrer que la Kabbale contient une théorie sur les substances matérielles, développée par les savants contemporains, c'est-à-dire sur l'origine de ces substances dans l'éther impondérable et impalpable. Mais, d'au-

ouvrage est la traduction commentée du dixième livre des *Lois*. Il est suivi de plusieurs dissertations d'un grand intérêt parmi lesquelles : *Ancient Doctrine of four elements*. Dans ces dissertations la doctrine platonicienne est comparée avec la sainte Ecriture. Tout cela constitue un ensemble qui permet de regretter que cet auteur n'ait pas traduit et commenté Platon entièrement. Une version de ce genre manque absolument.

1. Cf. Raymond Lulle, sur la cinquième essence des éléments qui participe de la chose céleste. *Test. vet. de théoric.*, L. III.

2. Au VI<sup>e</sup> siècle de l'ère chrétienne, un auteur chrétien, Jean Philopon, enseignait que, sous le nom de *ciel* et *terre*, l'on comprenait les trois éléments : eau, air et feu (*De mundi creatione*, I, 5). Nous signalons par charité ce document aux érudits qui cherchent des origines non-juives au Zohar.

tre part, après avoir signalé les rapports scientifiques — et ils sont intéressants — qui pourraient exister entre l'Hébraïsme ésotérique et la science actuelle, il ajoute : « Au point de vue scientifique, la forme kabbalistique de la théorie est assurément une anticipation imparfaite de la nouvelle connaissance (ou nouvelle hypothèse ?) qui s'y rapporte. Et en quelque mesure, Moïse de Léon et les Kabbalistes de même famille intellectuelle (1) peuvent — à leur point de vue en tout cas — prétendre à sa supériorité sur la théorie récente, car la doctrine kabbalistique de l'éther ne se limite pas à la matière, mais comprend l'Intelligence de l'Univers comme une force essentielle ou plutôt la force essentielle qui est à considérer avec la matière. L'enseignement des Kabbalistes concernant l'éther est liée avec la doctrine des Sephiroth qui, après la Couronne (identifiée par Moïse de Léon et d'autres avec l'éther) embrasse la Sagesse et l'Intelligence et les forces spirituelles d'une nature conjointe. Les Kabbalistes traitent ainsi d'un univers plus vaste et plus grand que ne le fait la science actuelle dans sa self-limitation relative au palpable et au connaissable. A la science kabbalistique — quoi qu'on en puisse connaître — est intimement liée la religion ou plutôt la théosophie. Sa théorie de l'éther est dès lors nécessairement une conception plus élevée que celle de la science dans le sens ordinaire du mot et son « neqouda » ou point de condensation, signifie beaucoup plus que ce qu'expriment les termes de masse, corpuscule, atome, etc. La Kabbale est, en fait, un système qui ne prétend rien moins qu'à être l'explication de l'universel, du visible et de l'invisible, de la matière et de l'esprit. »

Cette observation de Margoliouth est très judicieuse. Nous serions enclins à l'exagérer. En effet, nous estimons que ce serait une erreur de chercher dans l'Esotérisme hébraïque, à proprement parler, une « physique ». Certes ! Ce n'est pas que nous ne sachions que ses adeptes aient adopté un « système du

1. Margoliouth incline à penser que Moïse de Léon occupe une place prépondérante dans la composition du Zohar, puis hésite ; et finalement ne conclut pas. Son opinion reste floue. Il est surprenant que la comparaison des textes ne lui ait pas révélé le caractère nettement marqué de commentateur que présente Moïse de Léon.

monde », mais nous croyons avant tout qu'il faut se rappeler que la Kabbale est une mystique et que son langage, comme nous l'avons remarqué dans le chapitre III, revêt une signification symbolique, que les mots usuels de ses textes doivent être compris dans le sens où les Initiés le comprenaient. Le problème de la Création fournira donc aux Kabbalistes des occasions d'établir quelques principes théosophiques, transmis en de rares et obscurs passages, certaines idées principales, et surtout à reprendre le rôle que la Kabbale n'oublie jamais, et qui est celui de toute la littérature midraschique, la justification de la justice divine. C'est une Théodicée (1).

Par rapport aux principes théosophiques, il reste entendu qu'il y a une Cause de toutes les Causes, créatrice au sens absolu du mot, mais qui agit par le moyen **de** forces spirituelles intermédiaires, et que le monde actuel est l'« ombre » des exemplaires supérieurs, c'est-à-dire qu'il est formé sur le modèle des prototypes qui sont dans la *Sagesse*, et que l'*Intelligence* actualise. Nous mettons en relief ce principe fondamental puisque la Kabbale a été soupçonnée de Panthéisme, ce que nous étudierons plus loin.

Relativement à la physique de la Genèse et à l'exégèse de ses premiers versets, on remarque dans la Kabbale un enseignement assez analogue à celui de la tradition chrétienne. La chose est d'autant plus curieuse que l'influence de la Kabbale sur les Pères de l'Eglise ou réciproquement serait insoutenable. Les commentateurs chrétiens se sont efforcé d'harmoniser le tableau cosmogonique de Moïse avec la science de leur temps. Il y a peut-être bien de l'indécision chez le Platon de l'Eglise. St. Augustin. Les descriptions de St. Grégoire de Nysse sont d'une belle envolée, et, en ce genre de littérature, peut-être attribuera-t-on à ce disciple d'Origène la palme. Toutefois, il existe quelques principes communs à beaucoup d'anciens commentateurs chrétiens lorsqu'ils expliquent la physique de l'Hexaëron. Les rapports entre leurs enseignements et ceux de l'Hébraïsme ésotérique sont frappants. Les premiers versets

1. Tout le monde sait que le sens de Théodicée signifie ou plutôt signifiait : *justification de la justice divine*.

de la *Genèse* sont, par les Pères, interprétés comme révélant d'abord les « généralités » sur la Création, puis décrivant les détails de la Création. Les Pères admettent que la « spécification » cosmique est l'œuvre du Verbe dans lequel et par lequel toutes choses ont été faites, c'est-à-dire la simultanéité de la création des natures matérielles et spirituelles (1). Nous savons en outre que leur doctrine comprend un Verbe intérieur et un Verbe extérieur, que le Monde est le verbe du Verbe. Il est juste d'observer qu'un parallélisme suivi entre Kabbale et Patristique ne pourrait être davantage continué qu'on ne le pourrait avec le Platonisme, le Néo-Platonisme ou le Philonisme...

Mais pour citer un exemple de « généralisation » et de « spécification » rappelons St. Grégoire le Grand. Il cherche à montrer comment il se fait que Dieu ait créé en six jours, puisque tout a été simultanément créé, d'après le récit mosaïque lui-même. Or il répond que la substance des choses fut simultanément créée, mais l'espèce des choses ne le fut pas en même temps. Ce devait être l'œuvre des jours. (Cf. *Moralium*, XXXII).

Ne passons point sous silence ce curieux passage de St. Isidore: Entre la création du monde et sa formation, il y a cette différence que tout a été originellement créé en même temps relativement à la substance de la matière selon ce qu'il est dit: *Qui vivit in æternum creavit omnia simul*. Mais, en vérité, par rapport à la distinction des espèces les choses ont été formées en six jours. Car l'origine de toute création parut, et l'espèce et la forme procédèrent suivant les progrès du temps. En effet, la matière du ciel et de la terre fut d'abord créée confuse et informe, les Grecs l'appellent *chaos*. Après quoi, par espèces et diverses formes, ces choses se produisirent en particulier. De cette manière l'Écriture dit: *qui fecisti mundum de materia informi*. (*Different*, II.)

Cette conformité de principes est remarquable, mais encore une fois, croire à l'influence d'une tradition l'une sur l'autre

1. « Au moment de la Création, il n'y avait aucune distinction entre le ciel et la terre » (Zohar, I, 30 b).

serait baser une conviction sur quelque hypothèse qu'aucun document historique ne justifierait.

Revenons à l'idéologie kabbalistique exprimée par un symbolisme dont les termes sont empruntés au monde matériel. Ne sommes-nous pas fondé à ne point chercher dans la Kabbale, une sorte de « métaphysique physiquée », comme dirait Fénelon ; à rappeler que l'Esotérisme juif est un système mystique à terminologie vraiment spéciale à ce système ? En effet, ainsi que nous l'avons précédemment indiqué, le plan des trois Sephiroth suprêmes est révélé par les Sephiroth appelées « jours ». Chaque « jour » symbolise un « patriarche ». De plus les trois Sephiroth Hesed (Clémence), Guebourah (Rigueur) et Tiphereth (Beauté) sont nommées « Pères » (ou Patriarches). Elles le sont par rapport aux Sephiroth qui leur sont inférieurement situées dans l'arbre séphirothique. Et les trois Sephiroth supérieures sont désignées sous le nom de « Principes des Patriarches » (Roschê abôth). Donc, les trois Patriarches, c'est-à-dire Abraham représentant la Clémence, Isaac la Rigueur, Jacob la Beauté sont le premier, le second et le troisième jour. Il en est de même pour les trois principes fondamentaux signalés par les initiales *aleph*, *mem*, *schin*, l'air, l'eau, le feu qui symbolisent les trois Patriarches, c'est-à-dire la Miséricorde, la Rigueur, la Beauté. Les Kabbalistes diffèrent pour les attributions, mais la théorie reste identique chez tous. Quelquefois, ils traduisent Tiphereth (la Beauté) dans un sens moral, ils l'appellent la « Magnanimité » (1). — Les trois Patriarches recevant l'influx divin des trois Principes des Patriarches, les symboles se correspondent : c'est pourquoi l'air désigne la Couronne (Kether), l'eau, la Sagesse (Hochmah) et le feu l'Intelligence (Binah).

En définitive, l'« air », l'« eau », et le « feu » sont appelés les trois éléments du monde en ce sens que la Miséricorde, la

i. Le rabbin de Livourne, Benamozegh, fait observer le caractère symbolique des Patriarches. La lettre *vav* symbolise le patriarche Israël, parce qu'il est le type de la Nation, la Nation ou l'homme idéal, parce qu'il est l'Un, principe du multiple ; c'est pourquoi dans le langage des Docteurs il est l'architrave du monde. (Cf. *Teologia dogmatica e apologetica*. Dio., p. 18).

Rigueur et la Beauté sont les principes harmonisés sur lesquels le monde est établi. Cette Harmonie principielle est ce que la Kabbale nomme la « Balance ». Ses adeptes la constatent sur tous les plans.

L'idée antinonique de la Miséricorde et de la Rigueur qui sont les « Bras du monde », est l'une des idées fondamentales de la littérature midraschique, et notamment du Zohar. Par rapport aux noms divins, Jehovah est le symbole de la Miséricorde, Elohim est le symbole de la Justice. Reproduisons, aux fins de comparaison, une parabole extraite du *Bereschith rabba* (sect. 12), relative à la Création reposant sur l'harmonie des deux principes divins. Cette parabole est précisément racontée à propos d'un verset de la *Genèse*, II, 4, où le rédacteur cite les deux noms sacrés Jehovah Elohim. « Un roi, voyant ses coupes vides, se dit : si j'y verse une liqueur chaude, elles éclateront; si j'y verse une liqueur froide, elles se fendront; je vais donc les remplir d'une liqueur tiède, mêlée de chaud et de froid. Voilà ce que Dieu se dit au moment de créer le monde : Si je crée avec l'attribut de la Bonté, les créatures en abuseront et se livreront au péché; si je le crée avec celui de la Rigueur, alors elles ne pourront subsister. Je vais donc les créer avec un mélange de chaud et de froid. Et cette alliance sera indiquée par la juxtaposition des deux noms Jehovah-Elohim qui en assurera la stabilité (1). »

Le Midrasch et la Kabbale étendent d'ailleurs ces rapports entre la constitution de l'humanité et les patriarches. « Un roi voulut un jour bâtir une ville et donna ses ordres pour le choix de l'emplacement de la nouvelle cité. Mais le premier endroit désigné par les architectes ne répondit pas à leur attente. Les fondations furent bouleversées par l'eau. Il en fut de même du second emplacement. Ce n'est que la troisième fois que l'on s'arrêta à une roche dure, d'une solidité à toute épreuve. « C'est ici, dit le roi, que je ferai bâtir ma ville. » Il n'en a pas été autrement de la constitution de l'humanité. Les premières fondations furent submergées du temps du petit-fils

1. *Beresch. rabb.*, sect. XI. Cf. M. Weiß, *La parole de Dieu*, p. 141.



d'Adam; les secondes eurent le même sort à l'époque de la génération déluvienne. Ce n'est que la troisième fois que Dieu trouva sa triple roche dans les trois patriarches. C'est sur ce roc puissant qu'il résolut de bâtir la cité sainte (1). »

1. *Schem. rabb.*, Sect. XV.

## APPENDICE AU CHAPITRE XI

*A propos de la « Concentration » de l'Infini et de la formule mathématique qui lui correspond.*

Il nous semble que l'opération nommée « Concentration divine » par les Kabbalistes correspond à la formule  $\infty - n = \infty$ . Cette formule nous donne l'occasion d'appeler l'attention sur l'application de l'analyse infinitésimale à l'intelligence des doctrines religieuses et philosophiques. Plusieurs écrivains du XIX<sup>e</sup> siècle ont été remarquables en ce genre de travaux. Le plus curieux d'entre eux est probablement Joseph-Marie Grandet, qui fut aussi député à l'Assemblée de 1848. Sachant le peu de sympathie publique que l'on témoigne aux esprits indépendants, nous ne sommes pas autrement surpris que cet auteur soit resté inconnu. Renouvier disait pourtant que son œuvre était l'effort « le plus extraordinaire qui ait jamais été tenté pour introduire sérieusement l'idée de la personnalité et de la liberté dans l'essence du Créateur et dans celle des créatures, sans abandonner la thèse de Dieu comme infini absolu ». (*L'année philosophique*, 2<sup>e</sup> année, 1868, p. 174, Paris, 1869.)

Cet « effort extraordinaire » n'intéressa personne, les théologiens et les philosophes moins que tout autre. Grandet publia d'abord ou plutôt fit imprimer en 1848 quelques exemplaires (une cinquantaine exactement) qu'il adressa à certaines gens qu'il supposait appartenir à l'élite, afin d'engager une discussion sur les plus graves problèmes de la philosophie religieuse. Il fit, en 1851, réimprimer quelques exemplaires qu'il envoya, souvent enrichis de notes manuscrites, à d'autres personnalités qu'il s'imaginait, toujours naïvement, appartenir à la Répu-

blique des Aristes. Eprouva-t-on de la gêne pour dialoguer avec celui que Renouvier appelait un « rude joueur » ? Grandet n'obtint qu'un nombre très restreint de réponses. En somme, ses deux tentatives restèrent sans écho. Notre penseur était tenace. Il récidiva. Mais cette fois il ne correspondait plus avec le petit nombre; il livrait au grand jour son livre intitulé : *Philosophie de la Révélation. La Trinité selon l'Ecriture, vrai fondement de la Science*. (Rodez, 1864.)

Les philosophes et les théologiens du pays le plus intelligent du monde, comme l'affirment les gens qui sont juges et parties, ne se préoccupèrent pas davantage de cet auteur qui s'acharnait à méditer sur les questions de haute envergure, alors qu'il suffisait de traduire quelque logomachie allemande pour devenir un prétexte à dénigrement ou à louange. N'étant ni thuriféraire, ni blasphémateur ou renégat, pas même converti, nul parti ne pouvait utiliser un Grandet, c'est-à-dire un homme libre. Et puis, quelle idée n'avait-il pas de vivre loin de la Capitale de l'Univers, à Rodez, autant dire en Barbarie ! On est, comme chacun l'assure avec autorité, l'artisan de son infortune. L'auteur de la *Philosophie de la Révélation* eut donc le sort qu'il méritait; son livre tomba au rebut.

Renouvier et Durand (de Gros) sont les seuls critiques, à notre connaissance, qui aient consacré une étude sérieuse à l'ouvrage de Grandet. Inutile d'ajouter que celle de Renouvier est plus importante. Le fait du mépris que nous dénonçons est d'autant plus caractéristique que plusieurs philosophes, vers la même époque et sans qu'ils se fussent donné le mot, employèrent pour des fins identiques une méthode en tout semblable, et constituèrent pour ainsi dire une école dans la même province. Nommément : Rodier de Labruguière et l'abbé de Cupély. Le premier est l'auteur d'un *Essai sur la philosophie des Religions*, qui a été longuement analysé dans un bulletin de l'Académie de Mâcon, et d'une brochure parue sous le titre d'*Etudes philosophiques sur le Verbe*. Nous ne connaissons que la première étude (Montpellier, 1863) et ignorons si d'autres ont paru. Elle ne se vendait pas et était adressée aux personnes distinguées. (Notre exemplaire est celui de Liouville.) Son

*Essai sur la Philosophie des Religions* a été composé d'après les principes exposés dans la brochure.

Le xix<sup>e</sup> siècle a complé un certain nombre d'auteurs séduits par l'application des données mathématiques aux sujets d'ordre métaphysique : Wronski, le P. Gratry, l'abbé Filachou, Blanc de Saint-Bonnet, l'héroïque et méconnu Bordas-Desmoulins, etc. Avouons, entre parenthèses, à propos de ce dernier, qu'un pays qui négligea un tel homme qui vécut en martyr et dont personne ne pourrait, on l'espère, lire la biographie sans pleurer, devrait être plus modeste dans l'appréciation qu'il a de lui-même. Quant à l'abbé Filachou, de Montpellier, il possédait les plus robustes qualités de métaphysicien. Il est l'auteur d'un nombre considérable d'ouvrages et opuscules aussi inconnus les uns que les autres. Herbart a trouvé en France son monographie. Mais l'émule français de ce philosophe allemand a été l'objet d'une indifférence totale. Nous n'avons pas de conseil à donner, il nous semble cependant que le clergé catholique aurait intérêt à faire valoir auprès des rationalistes ses hommes de valeur; quand on le critique au point de vue intellectuel il opposerait, sinon ses œuvres actuelles, tout au moins celles de ses prédécesseurs. Les gens d'étude éprouveraient un grand plaisir et un notable profit à connaître des ouvrages comme *La Clef de la philosophie et la Vérité sur l'Etre et le Devenir* (1851), ou *l'Examen de la Rationalité de la Doctrine catholique* (1849). Les travaux de Filachou s'adressent aux philosophes de race. Son œuvre est quantitativement et qualitativement importante.

On a prétendu relier Wronski à la tradition kabbalistique. Nous attendons les preuves de cette filiation. La démonstration serait peu banale. Quant à Rodier de Labruguière et à Grandet, ils n'avaient pas omis de comparer leurs principes avec ceux qu'ils pouvaient connaître de la tradition ésotérique. Hélas! ces deux auteurs n'avaient à leur disposition que le livre de Franck.

Il reste néanmoins très intéressant que J. M. Grandet soit arrivé par sa méthode à des solutions qu'il n'est pas indiffé-

rent de remarquer concernant le problème de l'origine des choses, tel que le pose la Kabbale.

Nous devons prévenir que les doctrines de Grandet ne sont pas conformes à l'orthodoxie, relativement au dogme de la Trinité. Mais, encore une fois, ses travaux méritent un examen approfondi, et pour hétérodoxes qu'ils soient, ils n'en sont pas moins d'une étude profitable aux curieux d'érudition patristique et de réflexion libre. On peut d'ailleurs corriger les doctrines de Grandet par celles de l'abbé de Cupély. (*La Théodicée, Déduction catégorique des intelligences et des êtres*. Nîmes, 1866.)

Concernant l'origine des choses, résumons très rapidement par quelques citations la théorie de Grandet. « Les philosophes en sont encore, écrit-il, à se demander comment le fini a pu se produire dans l'infini, comment la plénitude absolue a pu créer et recevoir quelque chose dans son sein où il n'y avait ni vide, ni *rien* à réduire en acte, problème insoluble autrement que par le principe de la méthode infinitésimale. L'être absolu ne se pouvait manifester objectivement qu'auparavant il ne se fût fait un dehors intérieur en se niant différenciellement au dedans... L'abîme ténébreux, cette matière informe, invisible, ce vide est le *rien* qui a été fait sans le Verbe (1)... Les ténèbres cosmogoniques furent faites sans le Verbe, c'est-à-dire par suppression d'acte au sein de la lumière seule existante avant qu'elle se fût manifestée au dehors. Dieu se nia différenciellement, et de ou dans cette négation, de ou dans ces ténèbres, de ou dans ce non-être, de ou dans ce *rien* modérément nié à son tour *par un second acte de puissance personnelle*, naquit le Verbe par qui toutes choses ont été faites, le Verbe premier-né de tout ce qui a une origine, *primogenitus omnis creaturæ... qui est principium creaturæ Dei... Deus qui dixit de tenebris lucem splendescere*. » (St. Paul et Apoc.) Le non-être que Dieu fit pour préparer ses manifesta-

[1. Pour cette interprétation du texte de S. Jean, Grandet s'autorise notamment d'une leçon d'Origène. Il reste entendu que cette attribution est controuvée. Cf. *Les critiques sacrées d'Angleterre*, t. IV, p. II, col. 1527, où Erasme signale cette imputation, d'après lui erronée.

tions objectives est, en langage scolastique, l'essence de toutes choses, c'est-à-dire ce qui reçoit à divers degrés l'actualité, l'intelligibilité, l'existence... » « Sur la production de la lumière, dit St. Thomas (1<sup>re</sup> ép., quest. 67, a. 4), il y a deux opinions. Augustin semble dire qu'il n'eût pas été convenable que Moïse eût passé sous silence la production de la créature spirituelle... La formation de la créature spirituelle est donc marquée dans la production de la lumière (premier jour), afin qu'on l'entende d'une lumière spirituelle. » Cette lumière, unique dans l'ordre contingent (la lumière physique ne fut créée que le quatrième jour), ne peut être que le Verbe (1) par qui le monde a été fait. Nous avons vu que le non-être résulta d'une suppression d'acte au sein de la lumière primordiale... » (Cf. *Phil. de la Révél.*, liv. III, XIX.)

Cette théorie rappelle évidemment la doctrine que les Kabbalistes nomment la « Concentration » (Tsimsoum). Grandet ajoute plus loin : « Le passage du concret à l'abstrait s'effectue par la négation différentielle de l'être. Alors le principe, apparaissant dans une certaine mesure sous forme d'espace dénué d'acte, devient au sein de la lumière infinie, l'abîme ténébreux, le non-être et comme la matrice (uterus) où, par un acte de puissance personnelle, s'opère la conception du Verbe... *Ex utero ante luciferum genui te...* etc. (2). » (Cf. *Ph. de la Rév.*, p. 152, éd. 1864.)

Encore une fois, sans nous préoccuper des déductions hétérodoxes, tirées par Grandet qui ne paraît pas avoir possédé une érudition patristique suffisante, il nous a semblé utile de signaler un travail où l'auteur, par le moyen de l'analyse infinitésimale, arrive à établir une théorie voisine de l'exposé kabbalistique, relativement à la Création.

1. Intercalons en note le mot « Zohar » (lumière) pour l'analogie des doctrines.

2. Nous prévenons que, pour se familiariser avec les doctrines exposées par Grandet, l'édition de 1864 et l'un des « essais » précédemment publiés par lui sont indispensables. Il est préférable d'avoir celui de 1851. Signalons encore que cet ouvrage contient une critique de la philosophie d'Auguste Comte fort judicieuse. Nouveau motif pour ne point négliger notre auteur.

## XII

### KABBALE ET PANTHÉISME

D'ailleurs, le panthéisme ne peut s'accommoder à aucune religion et ne voudra jamais s'accommoder à aucun culte.

Princesse de Sayn-Wittgenstein. *Quelques réflexions sur la propagation de la foi dans l'Extrême-Orient*. (Rome 1870, t. I, p. 456.)

## PREMIERE ETUDE

Traiter du reproche de Panthéisme fait à la Kabbale pour l'en justifier devrait être superflu. Le seul exposé de la doctrine relative à la Création, telle que l'établit l'Hébraïsme ésotérique, montre au lecteur attentif le ridicule d'une accusation trop vulgairement lancée. Mais, à la réflexion, il ne semble pas inutile de mettre en relief l'injustice de cette accusation, étant donné précisément la constance avec laquelle on la répète, le nombre et même souvent la qualité, tout au moins officiellement apparente sinon réelle, de ceux qui la propagent; Molitor lui-même, sans trop insister d'ailleurs, juge que la Kabbale a une tendance panthéiste. La discussion permet enfin d'apporter quelques importantes précisions sur la dogmatique de la tradition secrète.

Tout d'abord, il y a des abus de confiance à révéler. Nous lisons, au cours d'une analyse de la Kabbale, dans l'*Encyclopédie catholique* de Glaire et Walsh — intéressante sous d'autres rapports — la citation suivante attribuée à l'auteur de la *Porte des Cicux*, Abraham Irira (1), et par laquelle on entend prouver que l'Esotérisme juif est panthéiste. « Dieu n'a pas seulement produit tous les êtres existants et tout ce que ces êtres renferment; mais il les a produits de la manière la plus parfaite, en les faisant sortir de son propre fond par voie d'émanation. » — Or, il y a exactement dans le texte (*Diss.* IV, c. 1) : « Dieu produisit non seulement tous les êtres, et tout ce qui en eux est contenu dans le Causé premier; mais, par un mode très parfait, il produisit en émanant et non en créant, d'une façon éminente, par le mode des causés et non des forma-

1. Le rabbin espagnol Herrera est communément désigné sous le nom d'Irira.



teurs, et d'une parole. les choses formelles et intellectuelles. » Le rabbin espagnol désigne par « Causé premier » l'Adam Kadmon qui, dans sa philosophie, est le seul être principe qui soit émané. Intelligence et pensée divine, il est la Cause des causes alors que l'En-Soph est appelée la Cause de toutes les causes. L'enseignement d'Irira n'est-il pas en somme la paraphrase en style philosophique du premier verset de la *Genèse*, interprété dans un sens dont nous n'ignorons plus l'exactitude : « Dans le Principe Dieu créa le ciel et la terre. » Cette interprétation rappelle assez bien un commentaire théologique que le rédacteur de ladite Encyclopédie ne devait pas, nous l'espérons, ignorer. Quoi qu'il en soit, en « traduisant » aussi infidèlement la pensée d'un auteur, on trouvera (bien que l'on soit antikabbaliste) tout ce que l'on veut. Nous avons également sous les yeux une traduction manuscrite du *Schâr ha-Schamaym* d'Irira, faite sur le latin de Knorr. Quelle n'est pas notre stupéfaction de lire ces mots : « L'En-Soph a créé trois mondes : créatif ou des intelligences séparées; formatif où des intelligences destinées à régir les corps; factif, et c'est le nôtre. Mais tous furent créés par émanation et par ce monde (Atsilouth) qui est le lieu des dix Séphires. » C'est ainsi que l'on traduit (*Diss.*, V. c. 13) : « omnes autem creavit per Emanativum, qui est locus decem Sefhirarum. » On ne devrait évidemment pas se mêler de traduire si l'on ne comprend pas ce qu'Abraham Irira s'est évertué à prouver dans un nombre respectable de chapitres antérieurs de cinq dissertations, et qui est précisément le contraire de ce qu'on lui fait dire. Le rabbin affirme que les mondes Beriah (création), Ietsirah (formation) et Assyah (faction) ont été créés par le monde de l'Emanation (et non par émanation), c'est-à-dire par le monde Atzilah. — L'écriture de cette partie de la traduction montre qu'elle a été faite par un des « maîtres » de l'école ésotérique contemporaine!

Nommès rappelle que le rabbin Irira est le Kabbaliste le plus décrié comme panthéiste. Il y a peu de systèmes orthodoxes qui résisteraient à de pareilles falsifications. En tout cas, puisque cette réputation lui est acquise, nous le ferons parler lui-même, et souvent.

## I

Nous ne cesserons de regretter que les jugements inexacts sur la doctrine kabbalistique aient été émis par des auteurs ou passionnés ou pressés de rédiger soit leur article soit leur ouvrage. Et lorsque le ton a été donné, les imitateurs chantent à l'unisson sans même se donner la peine de lire la musique.

Si la Kabbale est panthéiste, ses adversaires devront se résoudre à fournir des raisons plus valables que les raisons médiocres qu'ils ont jusqu'ici présentées. Nous sommes, en effet, persuadé que des critiques, qui se seraient décidés à étudier d'une manière consciencieuse et surtout personnelle les théories qu'ils qualifient (nous avons confiance dans la subtilité de leur intelligence), déclareraient ce qu'un des hébraïsants chrétiens, Jean Meyer — l'un des plus érudits en Kabbale — disait : « Scripsit nuper Vir doctus, Judaeos existimare, omnes res conditas per emanationem esse ex divina essentia productas, et hanc esse veram Spinosismi originem de unica in mundo substantia, majori jure a Judaeis quam ethnicis Philosophis deducendam. Huic ergo suspicioni quoque locum dedi, antequam diligentius, legi Cabbalisticos libros. » Ce *diligentius* exprime élégamment l'invitation que nous nous permettons de renouveler.

N'est-il pas étonnant de voir certains orientalistes attribuer le Panthéisme à la Kabbale sans même produire l'ombre d'une preuve ? C'est pourtant, à prendre un exemple entre plusieurs, le cas de l'indianiste A. Bourquin. La préface de son ouvrage le *Panthéisme dans les Védas*, a pour objet d'établir que l'Orient a influé sur le Panthéisme de Spinoza par la Kabbale. Nous renvoyons le lecteur, croyant encore à cette fantaisie d'un Spinoza kabbaliste, au chapitre spécial que nous consacrons plus loin à ce problème. Notons seulement que Bourquin, dans sa classification des formes diverses du Panthéisme, place le

Spinozisme au paragraphe du *Panthéisme ontologique* « qui enseigne la consubstantialité absolue de la nature et de Dieu ». Sur ces entrefaites, cet auteur ne s'embarrasse pas d'apporter le plus mince document. Il pense que son affirmation suffit.

Lorsqu'il s'agit du Panthéisme dans la Kabbale, on rencontre naturellement sur son chemin le professeur Franck qui a été un des plus vigoureux propagateurs de cette erreur. Nous regrettons d'avoir encore affaire avec ce critique. Il ne faudrait pas que l'on se figurât que nous nous plaisions à nous acharner contre son ouvrage. Même reprochable, il ne serait pas de notre goût de transformer un tel auteur en victime. Son travail ne lui mérite guère cet honneur. Nous développons ailleurs toute notre pensée à propos de Franck, et nous exprimons le regret que ses adversaires ne se soient pas avisés de suivre la voie où il s'était mal engagé, mais le premier, pour mieux faire. Quoi qu'il en soit, le célèbre académicien professe que la Kabbale repose sur le principe de l'émanation et enseigne l'unité de substance. Nous ignorons même si un autre critique a insisté, plus que lui, sur le caractère panthéistique de l'Hébraïsme ésotérique : « Si Dieu, dit-il, réunit en lui, dans leur totalité infinie, et la pensée et l'existence, il est bien certain que rien ne peut exister, que rien ne peut être conçu, en dehors de lui. Mais tout ce que nous connaissons, soit par la raison, soit par l'expérience, est un développement ou un aspect particulier de l'Être absolu... Nous rappelons que l'être absolu et la nature visible n'ont qu'un seul nom qui est Dieu. » Dans ses conclusions, l'auteur est aussi formel. « A la croyance d'un Dieu créateur, distinct de la nature, et qui, malgré sa toute puissance, a dû exister une éternité dans l'inaction [!], elle substitue l'idée d'une substance universelle, réellement infinie, toujours active, toujours pensante, cause immanente de l'univers, mais que l'univers ne renferme pas; pour laquelle, enfin, créer n'est pas autre chose que penser, exister et se développer elle-même, etc. » Un autre passage nous apprend que la voix qui sort de l'esprit et qui s'identifie avec lui dans la pensée suprême, que cette voix ne serait, au fond, pas autre chose que « l'eau, l'air et le feu, le nord, le midi, l'orient et toutes

les forces de la nature, mais tous ces éléments et toutes ces forces se confondent dans une seule chose, dans la voix qui sort de l'esprit... Tous les Kabbalistes anciens ou modernes expliquent de cette manière le dogme de la création » (1). L'illustre professeur de Droit pénal avait certaines dispositions pour la caricature. A ces affirmations scandaleuses, il n'y a qu'une raison scandaleuse elle-même : Franck n'a pas lu le Zohar. Il en était — chose évidente — incapable. Il a donc traité de ce qu'il ignorait. Ce n'est peut-être pas très délicat, quoique, de son temps, l'on ait estimé que son œuvre valait bien un siège à l'Institut.

Un autre écrivain israélite, J. Salvador, affirme également : « La Judée orientale avait un Adam céleste ou l'univers fait homme (2). » La témérité de cet auteur a été heureusement peu imitée. On s'est moqué des Kabbalistes en les traitant d'hallucinés. Ce n'est décidément pas ce qui les rendrait originaux. Leurs adversaires ne se montrent pas dénués d'extravagance visionnaire.

Parlons clair. Révétons notre sentiment à propos de ce que l'on nomme à tort et à travers le Panthéisme. Car il est fait un étrange abus de ce terme; et, bien que ceux qui l'emploient immodérément cherchent à produire un effet d'épouvante, il ne nous effraie en aucune façon. Nous ne croyons pas aux redoutables conséquences que cette erreur comporterait. De Panthéisme, il y a plus d'un genre. Il en est un qu'il serait souhaitable — plaise à Celui que l'Ecriture appelle le Seigneur des Gnoses — *Gnôseôn Kurios* (I. *Sam.*, II, 3) — de voir plus répandu. Nous faisons allusion au Panthéisme dont parle le rabbin Michel Weill, à propos du principe général du Mysticisme. « C'est une sorte de Panthéisme, écrit-il, non pas le Panthéisme philosophique de Spinoza, ne voyant dans la réalité divine que l'étendue et la pensée généralisées, la considérant comme une sorte de grand *Pan* qui absorbe dans son sein l'existence tout entière, la matière aussi bien que l'esprit, mais un Panthéisme raisonnable, en ce qu'il découvre dans la cause

1. Franck, *La Kabbale* (1889), p. 159, 161, 193.

2. J. Salvador, *Jésus-Christ et sa doctrine*, 1864, t. I.

première la raison d'être de tous les corps et de toutes les âmes, l'auteur universel qui fait du ciel, de la terre, des hommes et des événements les instruments de sa volonté. Dans cette doctrine, tout est manifestation divine, les mondes supérieurs et inférieurs, les anges, les planètes, les grands hommes, et jusqu'au moindre individu. »

C'est encore ce Panthéisme que l'on a appelé le « Panthéisme chrétien » et dont un évêque, Mgr Landriot, faisait la docte louange (1), tandis qu'il appelait d'une heureuse expression le Panthéisme criticable une « sublime erreur ».

Lorsqu'on traite frivolement de panthéiste la Kabbale, n'oublie-t-on pas un peu bien aisément que, d'une part, reconnaître, comme cette tradition le fait, l'existence de l'Etre éternel, absolu, immuable en son essence, sans nier l'identité personnelle, contingente qui est distincte de l'Etre éternel, exclut immédiatement tout Panthéisme, et d'autre part, affirmer en termes précis le fait de la création, à prendre ce mot dans sa rigueur, exclut encore tout Panthéisme doctrinal. Qu'exige-t-on davantage ? La Kabbale confond-elle Dieu et le Monde ? Identifie-t-elle le fini et l'Infini ? L'individu n'y a-t-il pas son Moi personnel ? Enseigne-t-elle que l'esprit de l'homme est une modification de l'esprit de Dieu, le corps une modification d'une substance unique, absolue ? Regarde-t-elle le phénomène comme une apparence ? Déclare-t-elle, ou permet-elle qu'on le déduise de ses principes, que la raison divine et la raison humaine sont une ?... Nous pourrions multiplier les questions relatives aux caractères attribués au Panthéisme ; la seule réponse que l'on fera, après avoir étudié le problème, sera négative. En tout

1. Landriot, *Le Christ de la Tradition*, III<sup>e</sup> Confér. Il serait à désirer, disons-le en passant, que l'œuvre principale de ce prélat fût entre les mains de tous ceux qui repoussent des enseignements dont ils ignorent l'exact énoncé. Ce très bel ouvrage d'un penseur qui rachète un génie un peu féminin par une large envergure doctrinale, ne serait pas seulement utile aux philosophes inquiets, aux incroyants, pour connaître avec précision les dogmes dont ils médisent et dont ils ne soupçonnent pas le grandiose, mais aux fidèles — et avouons tout bas aux théologiens — qui ne se sont pas élevés au degré vraiment supérieur de l'enseignement catholique. Son ouvrage sur le *Symbolisme* est aussi à lire. Son cours de *Belles Lettres*, lorsqu'il était professeur au séminaire d'Autun, n'est pas négligeable.

cas, ne cessons pas de réclamer aux adversaires de la Kabbale des textes — des textes authentiques, cela va sans dire — qui établissent l'erreur qu'ils dénoncent.

Nous avons signalé, en exposant la question de l'origine des choses, que d'après l'enseignement kabbalistique, l'on déduit que le problème de la création comporte son intellection et sa représentation. Relativement à son intellection, aucun doute n'est possible, les textes de la tradition ésotérique et les textes de ses commentateurs philosophes sont formels, elle bannit toute idée de Panthéisme. Nous avons l'espoir que notre analyse a été suffisante pour l'établir. On a donc présentes à l'esprit les affirmations constantes de la Kabbale — et que nous allons multiplier dans un instant — où le fait de la création strictement dite est exprimée, telle que : « le monde a été créé par le Verbe uni à l'Esprit. » (I, 156 a) (1), et plus loin : « lorsque le Saint, béni soit-il, a voulu créer les mondes... » (2). Ces affirmations sont à ce point fréquentes que les détracteurs de la Kabbale pourraient tout au plus trouver, au cas hypothétique où elle serait panthéiste, que cette tradition est inconséquente avec elle-même. Au surplus, pour quelle raison les Antikabbalistes négligent-ils les énoncés où l'acte créateur est enseigné ? Aucune méprise, encore une fois, n'est donc possible. Les Kabbalistes, par rapport à l'intellection de la création, sont indemnes de toute censure. Mais qu'en advient-il au point de vue de la représentation ?

Si les critiques pointilleux s'arrêtent à des formules qui semblent contenir l'erreur qu'ils prétendent, ne serait-il pas raisonnable tout d'abord d'examiner très attentivement **en quel** sens elles sont effectivement employées ; s'il ne s'agit pas, en quelques autres passages, d'expositions métaphoriques imaginées pour représenter le fait de la création, à tel point que les Kabbalistes, à les supposer panthéistes dans leur symbolisme, ne le seraient pas dans leurs principes théoriques. Ils le seraient à vrai dire, sans le vouloir. Mais nous pensons qu'ils ne le sont même pas par accident.

1. Tâ hâzé b'dibboura oub'rouâh cahada itheabid âlma.

2. Cad bââ Kodeschô beriq hou lemiberé âlmin.

En tout cas, reproduisons à nouveau quelques textes, et nous pourrions conclure à l'originalité d'un Panthéisme, tel que celui des Kabbalistes qui en ont l'horreur et qui se sont appliqués à éviter cet écueil. Nous avons précédemment cité des passages non équivoques du Zohar. Choisissons quelques passages extraits du kabbaliste « le plus décrié », Irira. Ce rabbin enseigne que la Cause première n'agit point par nécessité et par nature : « si elle agissait par nature, dit-il, selon une absolue nécessité elle produirait à l'infini, et formerait un Causé infini, ce qui est absurde : ou elle émanerait à l'infini et alors ne posséderait ni ordre, ni mesure, ni nombre. » (*Diss.*, III, c. 6.) Il ajoute pour établir que la création est un acte libre : « Le Dieu immense et tout puissant que l'on désigne sous le nom de Cause première, produit et gouverne tout en dehors de lui, non par une nécessité absolue de sa nature, mais par la décision de son intelligence que nous voulons admirer, et il créa par le choix de sa volonté; de telle sorte qu'il a fondé et qu'il conserve le monde, mais que s'il ne le voulait pas, rien ne pourrait l'y contraindre : c'est pourquoi, il le produisit en ce temps, lieu et mode et non en d'autres, qu'il voulut. » Et l'auteur de la *Porte des Cieux* prouve cette proposition par sept arguments au nombre desquels il en présente un en avouant qu'il l'emprunte à St. Thomas d'Aquin. (*Diss.*, III, c. 6.)

Irira voit dans l'imperfection de la création, la perfection du Créateur qui, sans mouvement, ni substance requise, ou quelque disposition, la produisit du néant. (V, 4.)

Toutes ces affirmations, assez claires pourtant, n'empêchent pas un ancien adversaire de la Kabbale, qui fut le précurseur de beaucoup, soit par son opinion, soit par sa méthode critique effrontée, de s'exprimer ainsi, précisément à l'occasion du problème de la création : « Nunc quoque actiones perpendamus, écrit Paul Berger, et primum potentiae divinae opus est Productio rerum, de quo varia garriunt Cabbalistæ, variosque serunt errores. Deum enim sibi concipiunt non ut Causam mundi efficientem, sive producentem liberam, à qua effectus distinctissimus est, qualem productionem nos sub creationis notione intelligimus; sed ut hujus mundi causam emanativam, cujus

effectus vere sit ipsius causæ efficientis pars et particula. Decumanus hic error et reliquis ferme omnibus Paganorum sectis communis fuit, qui etiam tam late serpsit, ut Hæretici, Philosophorum placitis innutriti, quales erant Nicolaitæ, Gnostici, Valentiniani, Manichæi eodem fuerint imbuti. Quin imo, et nostra ætate, vel proxime ante, prodierunt Weigeliani, Schwenckfeldiani, Quakeri, Böhmistæ, ac, quos, summo jure hic referas, Fanatici moderni, qui crambem illam Cabbalisticam, saepius recoctam, nobis commendant (1). » On en peut dire autant de ce jugement. A-t-il été assez ressassé — « recuit » — sans être en quoi que ce soit justifié!

En traitant, soit avec la même hâte, soit avec le même cynisme que pour la Kabbale, la doctrine des Pères de l'Eglise et des écrits apostoliques, celle des théologiens les mieux éprouvés, on aboutirait — nous admettons l'esprit logique chez les censeurs — à constater l'empreinte du Panthéisme chez les auteurs qui ont la réputation, justement méritée, d'en être les irréductibles adversaires. On serait tout aussi bien fondé, en ergotant sur les mots, d'estimer que, d'après son Credo, l'Eglise catholique n'enseigne pas la création *ex nihilo*, puisqu'elle formule : « Credo in unum Deum *factorem* Cœli et terræ. » Et de même pour le verset biblique : « Faisons l'homme », où le mot *faire* traduit exactement l'hébreu. Ne crierait-on pas au Panthéisme si l'on rencontrait ces termes dans un écrit kabbalistique : « Oportet considerare emanationem alicujus entis particularis ab aliquo particulari agente, sed etiam emanationem totius entis à causâ universalī, quæ est Deus, et hanc quidem emanationem designamus nomine creationis ? » Ou bien encore : « Si consideretur emanatio totius entis universalis à primo principio, impossibile est quod aliquod ens præsupponatur hinc emanationi. » Nous ne ferons à personne l'injure de rappeler le nom du théologien qui écrivit ces mots, mais pour aider à vérifier la citation, nous dirons que le chapitre où on les trouvera est intitulé : « *De modo emanationis rerum à primo principio.* » Et, en poursuivant la lecture dudit chapitre, on lira

1. Paul Berger, *Cabbalismus judaico-christianus*. Vitemberg, 1707. p. 76.



cette définition qui étonnera plus d'un admirateur de ce Docteur : « Dicitur aliquid creatum quod non ens, non ex eo quod est hoc ens, cum creatio sit emanatio totius esse ab ente universali. »

Le Zohar répète fréquemment : « Tout est Un. » Allons-nous qualifier cette expression de panthéistique, sans réfléchir à sa signification ? Ne cherchons-nous donc pas à comprendre, ainsi qu'on le doit, ces mots de Clément d'Alexandrie : « Laudemus unum Patrem et Filium, unà cum Sancto Spirito, qui unus est omnia, in quo omnia, per quem omnia Unum. » (*Pædagog.*, III, 12) ? Ce serait un jeu facile de multiplier les exemples tirés des maîtres les plus autorisés de la doctrine Chrétienne, qui prêteraient aux esprits légers qui estiment la Kabbale panthéiste l'occasion de porter le même jugement sur la théologie du Christianisme. C'est peut-être ici le lieu de rappeler la judicieuse observation de Maïmonide : « Sache que celui qui ne comprend pas la langue d'un homme qu'il entend parler, sait sans doute que cet homme parle, mais il ignore ce qu'il veut dire. Mais, ce qui est encore plus grave, c'est qu'on entend quelquefois dans le langage d'un homme des mots qui, dans la langue de celui qui parle, indiquent un certain sens, tandis que par hasard, dans la langue de l'auditeur, tel mot a un sens opposé à celui que l'interlocuteur voulait exprimer ; et cependant l'auditeur croit que le mot a, pour celui qui parle, la même signification qu'il a pour lui-même. » (*More Neb.*, II, p. c. XXIX.)

Voici précisément un exemple mémorable qui illustre à merveille la remarque de l'Aigle de la Synagogue. Ibn Ezra emploie cette formule : « Dieu est Un, il est le Créateur, il est tout. » Va-t-on follement s'imaginer qu'Ibn Ezra est panthéiste ? Cette formule est isolée, toute la pensée de ce théologien proteste contre le Panthéisme. Il veut signifier que Dieu est un tout et qu'il contient tout, en tant qu'être idéal vers lequel tous les idéaux convergent et dont ils proviennent (1).

Tout cela revient à dire que c'est un malheur que bien des

1. Cf. Friedländer, *Essays on the writings of Abraham ibn Ezra*. Londres, 877, p. 20.

gens s'occupent de haute spéculation, qui seraient mieux à leur affaire en collectionnant des timbres-poste.

Il faut vraiment que ce soit une manie, si commune qu'elle est triviale, de qualifier de panthéiste la Kabbale. En effet, l'Hébraïsme ésotérique est loin d'exprimer certaines formules, de se servir d'images assez fréquentes chez les auteurs mystiques d'autres peuples. Ainsi, on ne rencontrera pas dans le Zohar, à propos de l'acte créateur, une comparaison analogue à celle très connue de l'Hindouisme : l'araignée tirant d'elle-même son tissu. Les Antikabbalistes seraient fort en peine de citer, extraites de la tradition juive, des propositions semblables à celles de la mystique Soufi. Notamment : « Celui qui n'est pas encore parvenu à la connaissance de la vérité se demande comment le fini s'est détaché de l'infini. L'Un ne s'est jamais séparé de l'autre. Le fini est un phénix sans substance. Une foule de noms apparaissent constamment, ils ne désignent qu'un seul être... Comme l'éternel, le fini est simple en soi; seuls les rapports produisent le multiple. La relativité ressemble au caméléon et c'est ce qui constitue la variété (1). »

Garcin de Tassy, continuant les travaux de Tholuck, a résumé en quelques articles la théorie du Soufisme. On se trouve en face d'un Panthéisme évident. Cependant, l'éminent traducteur du *Mantic Uttair*, à l'inverse du critique allemand, n'hésite pas à déclarer : « Le panthéisme des écrivains musulmans est quelquefois plus apparent que réel. On doit les juger par l'ensemble de leurs idées et non par des phrases isolées. » Il déclare cela, et pourtant à propos d'une doctrine où l'adepte se croit « le trône de Dieu, la table de la loi, la parole de Dieu, Abraham, Moïse, Jésus, Gabriel, Michel, puisque celui qui pénètre jusqu'à l'essence de Dieu se confond et s'assimile avec cette essence » (2). Garcin de Tassy signale avec raison un texte de *l'Imitation de Jésus-Christ* qui devrait inspirer de la prudence aux critiques trop pressés de juger les doctrines mys-

1. Tholuck : *Blüthensammlung aus der morgenländischen Mystik*. Berlin, 1825, p. 214.

2. Voir Garcin de Tassy, *Le Langage des oiseaux*. Il existe un tiré à part de ce remarquable travail paru dans la *Revue contemporaine*, 15 et 29 février 1856.

tiques. « Cui omnia unum sunt et cui omnia ad unum trahit et omnia in uno videt, is potest stabilis corde esse et in Deo pacificus permanere. O veritas Deus! fac me unum tecum in caritate perpetua. (L. I, c. III, v. 2.) En dissimulant le nom des auteurs, on poserait aux gens de belle allure des questions embarrassantes.

Nous croyons, au sujet du Mysticisme chez tous les peuples généralement considéré, qu'un grand nombre de conclusions classiques, et particulièrement au sujet de leur Panthéisme, sont à réviser. L'examen du langage mystique, bien entendu et sagement comparé avec le langage philosophique indemne de blâme, n'entraînerait pas l'imputation habituelle. Tout en révélant au fil de la plume notre sentiment intime sur cette question, ce n'est pas le lieu de justifier le formulaire du Mysticisme oriental. Peut-être aussi nous accuserait-on, si les uns voient du Panthéisme un peu partout, de n'en constater nulle part. Observons, en définitive que, pour subtile qu'elle soit, l'expression des Kabbalistes ne présente pas à beaucoup près d'aussi forts prétextes à la critique.

Nous pensons qu'il y aurait, à propos de la Kabbale, un double motif de bien peser les termes avant d'exprimer son opinion. C'est d'une opportunité permanente, sans doute, de se souvenir lorsqu'on étudie les Kabbalistes, que l'Esotérisme a son langage spécial; mais l'Esotérisme juif a de plus une manière imprévue de briser en quelque sorte, sans qu'il y paraisse, le fil du discours en passant d'un plan à un autre, de la métaphysique par exemple à cet exclusivisme juif, que les Kabbalistes ont établi à la base de leur enseignement. De là, peut-être, y a-t-il une certaine nécessité à se les rendre plus familiers mêmes que les écrivains d'autres nations. Expliquons-nous.

Dans la description qu'il fait du développement de la création, Moïse de Léon émet une réflexion où Margoliouth note une preuve significative du Panthéisme, non seulement du rabbin de Guadalaxara mais de tous les Kabbalistes; et qui peut se résumer par la formule: « Tout est Un et Un est Tout. » Margoliouth traduit ainsi la réflexion de Moïse de Léon: « Nous sommes littéralement une part dans le Dieu d'Israël. »

(We thus have literally a share in the God of Israël.) Que pensent les orientalistes compétents de la traduction que nous leur proposons : « Ainsi il nous est agréable d'être la part pour le Dieu d'Israël » וּמִתְּוֹךְ כִּךְ יֵשׁ לָנוּ חֵלֶךְ בְּאֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (1) ? A notre sens, tout à son exégèse du texte biblique relatif à la production de l'existence par la Cause première, Moïse de Léon n'oublie point son origine privilégiée, pas plus qu'il n'oublie le texte fondamental du *Deutéronome* (XXXII, 9) qui consacre cette origine : « La part de Jehovah, c'est son peuple : Jacob, la corde de son héritage » (2). Or, le *Deutéronome*, du moins on ne l'a pas encore supposé, n'est point panthéiste. Moïse de Léon ne se soucie pas davantage de l'être, ce dissipé — à ce que disent les Antikabbalistes — exprime un sentiment assez commun chez les Juifs. Les Esotéristes emploient souvent cette phrase qui va d'un plan à l'autre. Nous sommes même surpris que, malgré sa fréquence, cette manière de parler soit restée inaperçue, et que, de ce fait, les multiples façons de lire les textes kabbalistiques aient été insoupçonnées. Une lecture de l'introduction du livre du Zohar, connue sous le nom de *Vallée Royale*, de Naphtali Hirtz, permettrait de vérifier la justesse de notre appréciation. (Cf. notamment : P. I, c. 61, *in fine*.) Enfin, ceux qui resteraient incrédules en seront persuadés s'ils consultent la VI<sup>e</sup> Dissertation, ch. 11, de la *Porte des Cieux*, où Irira explique comment le « peuple de Dieu » remonte à l'Adam Kadmon. En tout cas, l'ordre de préséance parmi les nations et l'erreur philosophique sont deux choses absolument distinctes.

Tandis que le Théosophe juif énonce les « mystères sublimes », transformé de temps à autre en « chevalier de Sion », il glisse une réflexion, rappelle un texte biblique, qui donne à sa phrase un tour bizarre et décousu. Nos superbes Dignitaires du savoir, gens d'esprit et de sage raison s'il en est, de

1. Nous ferons modestement remarquer que la préposition **בְּ** se traduit aussi bien *pour* que *dans*. D'après l'esprit du texte, au surplus, si l'on tenait à traduire par *dans*, le sens de la phrase n'en serait pas davantage panthéistique. En bon français, on traduirait simplement : Ainsi, il nous est agréable d'être la part du Dieu d'Israël.

2. On divisait les héritages par un cordeau.

sourire : « Les Kabbalistes sont fous ! » Les plus bêtes... Ajoutons que les critiques, et surtout les critiques israélites, ne savent pas à quoi ils s'engagent en reprochant à la Kabbale un Panthéisme supposé. La logique les obligerait à trouver panthéiste non seulement le Zohar, mais toute la théologie du Judaïsme, quel que soit le livre qui l'exprime. Exemple : le *Mechilta* dit : Si étroit était le lien qui unit Israël à Dieu et Dieu à Israël, si pleinement Dieu était plongé en Israël, si complète était l'union entre Dieu et Israël, qu'en rachetant Israël, Dieu se rachète lui-même. Israël est une partie de Dieu et Dieu est une partie d'Israël (1). » On ferait une nombreuse collection de textes pareils.

## II

Deux auteurs modernes se sont efforcés de prouver que la Kabbale n'est pas panthéiste : Drach et Nommès. L'opuscule de P.-B.-L. Drach correspond à son titre : *La Kabbale vengée de la fausse imputation de panthéisme d'après le simple exposé de sa Doctrine* (2). On regrette la brièveté de ce travail. Celui de Nommès présente une discussion sérieuse. Etant donnée l'importance de la thèse soutenue par cet orientaliste, nous examinerons longuement plus loin son travail.

Non seulement la Kabbale se préserve de tout Panthéisme en affirmant, comme nous l'avons observé, l'existence de l'Etre substantiellement immuable et l'existence de l'identité personnelle contingente, distincte de l'Etre absolu, ainsi qu'en posant le fait de la création ; mais elle y répugne par le pourquoi de la création, c'est-à-dire par son enseignement sur le motif de cet acte, qui est le libre désir que l'Etre suprême a de communiquer son amour. La création est un acte volontaire de « jubilation divine ». Les commentateurs se sont appliqué à

1. Cité par Abelson : *Imman. of God*, p. 128.

2. Notre exemplaire porte un ex-dono de Mgr Pierre Lacroix au R. P. Soailard, prieur des R. P. Dominicains de Paris. Rome, 24 septembre 1864. Ces religieux n'étaient pas curieux des choses d'érudition. L'exemplaire nous est parvenu non coupé.

souligner cette doctrine. Israël Seroug disciple de Louryâ et maître d'Irira, expliquant les anthropomorphismes de l'Écriture, déclare que « Dieu se réjouit d'une grande joie le jour où il créa le monde ». Il ajoute : « Les Sages de la Vérité disent que les modes d'exister des mondes furent produits par une divine délectation (*Schahaschoua*)... Alors une grande joie réjouit Dieu, il se délecta en lui-même, fit luire une splendeur, il étincela de lui-même en lui-même. De ce mouvement intellectuel, par cette scintillation spirituelle où divine, et qui s'appelle en Dieu « jubilation », son effusion s'écoula au dehors. » Le Kabbaliste que nous citons imagine alors une comparaison originale que l'on ne trouve pas dans le recueil Zoharique : Si l'on comprime ou contracte une éponge pleine d'eau, dit-il, ses eaux sont exprimées. Des eaux nombreuses sortent du sanctuaire en abondance et elles sont comme la semence des mondes. « Ces eaux » symbolisent les Sefirot.

Il y a plusieurs observations à faire sur cette théorie. En premier lieu : les Kabbalistes suivent de près l'Écriture sainte plus souvent que leurs adversaires ne le supposent. La représentation de l'acte de création précitée n'est que le commentaire de *Proverbes*, VIII, 31 : « Me jouant sur le globe terrestre, et trouvant mes délices auprès de l'homme » ; celui de *Psaumes*, CIV, 31 : « Que la gloire de l'Éternel dure éternellement, que l'Éternel se réjouisse dans ses œuvres. » Le Kabbaliste signale que les termes analogiques empruntés aux passions humaines et appliqués à Dieu sont des manières de parler. Il en est de même lorsqu'il suggère l'acte de concentration (*Tsimtsum*) par lequel s'opéra la création, au moyen du symbolisme de l'éponge contractée. Les Antikabbalistes jugeraient-ils ce symbole mal choisi et suspect de Panthéisme ? Nous l'ignorons. Quoi qu'il en soit, les plus rigoristes des critiques ne peuvent s'illusionner, car l'auteur s'empresse de commenter sa métaphore elle-même. Après avoir noté l'impuissance de la pensée à saisir cette effusion originelle de l'amour, il rappelle que les Sages de la Vérité nomment « Semence » le monde de l'En-Soph. Et par là ils entendent que les mondes des mondes ont été créés sans fin. Mais non en ce sens que ces mondes sont en acte hors du

Dieu infini; non en ce sens également que ces mondes peuvent exister nécessairement de l'Infini, c'est-à-dire de sa puissance infinie : comme la puissance du fils est contenue dans la puissance du père. Il n'y a en effet pas de contraction ni de défaut (1) dans ce lieu qui est rempli par l'amour et la miséricorde. Et le fils est sa force et la primeur de sa virilité, il lui a donné le droit d'aînesse. (*Deutér.*, XXI. 17.)

Dans la V<sup>e</sup> dissertation (ch. V) de sa *Porte des Cieux*, Irira s'efforce de traduire en termes philosophiques ce thème exposé en style symbolique, et il établit que la « délectation » ou mouvement dans l'En-Soph est ce que l'on nomme « Concentration ».

En somme, les adeptes de la tradition ésotérique, par leurs façons de concevoir et de suggérer les grands problèmes qui se présentent à la pensée, satisfont les poètes et les prosateurs. En admettant — on sait qu'à notre avis c'est là une concession généreuse — que l'expression poétique n'ait pas toujours cette précision réclamée par les chicaneurs, c'est-à-dire par ceux qui entendent les mots plutôt que l'esprit des mots, les rationalistes ont le tort de vouloir écouter un langage qui ne convient pas à leur nature. Alors qu'ils daignent écouter la prose des Kabbalistes philosophes, et, avec la sincérité dont leur âme est remplie, ils reconnaîtront que l'imputation de Panthéisme est fausse relativement à l'Hébraïsme ésotérique. Qu'ils lisent donc, afin de s'en convaincre, les Kabbalistes authentiques au lieu de les accuser!

D'après le système kabbalistique, il y a quatre mondes. Le monde de l'Emanation (Atsilah), le monde de Création (Beriah), le monde de Formation (Ielsirah) et celui de Fabrication ou Factice (Assyah). L'enseignement ésotérique figure un « Adam » dans chacun de ces mondes. Par ce nom d'Adam, l'on désigne le Saint Tétragramme écrit en pleines lettres (יהוה) dont la valeur est égale à celle des lettres du mot Adam, c'est-à-dire 45. Or ce monde est celui du terme : « Mâ ». L'on désigne la Sagesse (Hochmah) par « Coh Mâ », puissance de Mâ,

1. Textuellement : il n'y a pas d'avarice. Le langage métaphorique reprend le dessus.

c'est-à-dire « Adam : ou le Tétragramme, et l'on formule que l'esprit de la Sagesse (Rouah Hochmah) est dans les quatre mondes. Mais l'essence divine, n'y est pas répandue en égale proportion. Dans le monde de l'Emanation composé de la *Couronne*, de la *Sagesse* et de l'*Intelligence*, appelé monde intellectuel, le principe émanateur est communiqué au principe émané, de telle sorte que le premier ne souffre aucune altération, et l'on ajoute cette comparaison : une lumière allumée à une autre lumière ne modifie la première en quoi que ce soit. Mais de monde en monde, c'est-à-dire du monde de Création au monde de Formation, puis au monde Factice, l'essence est de plus en plus « révélée », en ce sens qu'elle est de plus en plus accessible, non pas en soi, mais relativement à notre intelligence. C'est ce que les Kabbalistes expriment en disant que les sept Sephiroth révèlent les trois premières. En réalité, cette essence est au contraire de moins en moins révélée, puisque les mondes s'éloignent de plus en plus du centre de l'Essence. Nonobstant, il serait absurde de supposer qu'il s'agit d'un développement qui part de rien pour devenir tout. Cette affirmation serait d'autant plus ridicule que les Kabbalistes comparent l'Emanation (c'est-à-dire le monde Atsilah) à un Sceau dont tous les mondes reçoivent l'empreinte. Et ce sceau comprend trois degrés qui sont les prototypes des trois mondes, de Création, de Formation et de Fabrication qui est le monde d'ici-bas, ou, pour être plus exact, le monde contenant notre système universel (les dix sphères).

Qu'en pense Irira ? Ce Kabbaliste enseigne que le monde de l'Atsilah est celui de l'Emanation la plus sublime et que *seul* il est un avec le principe dont il dépend, la Cause de toutes les Causes. (*Diss.*, V, c. 5.) Il dit « l'émanation la plus sublime », car ce commentateur admet que le monde de Beriah (ou de la Création) procède aussi de la Cause première. Toutefois, il affirme nettement que ce monde de Beriah n'a antérieurement à lui aucune espèce de matière, d'où il reçoit précisément ce nom de monde de Création (V. 5). Cependant, il est juste de reconnaître qu'à ses yeux le monde de l'Atsilah (émanation) est très caractéristique du fait que l'émanation propre-



ment dite lui est spéciale, et qu'il diffère de tous les autres mondes. Ce sont là des subtilités qui ne doivent pas surprendre outre mesure, nous le supposons du moins, les familiers de la haute spéculation théologique et les admirateurs des Scolastiques. Bref, Irira revient, quoiqu'il étende l'Emanation en une certaine mesure au monde de Beriah, à l'enseignement commun des Kabbalistes qui affirment que le premier monde (Atsilah) diffère des trois autres (Beriah, Ietsirah, Assyah). Nous verrons tout à l'heure qu'il est très affirmatif à ce sujet.

D'ailleurs, cette distinction essentielle, établie par les Maîtres de la tradition ésotérique entre le monde de l'Emanation et les trois autres, trouve déjà son complément chez Irira lui-même qui rapporte la doctrine générale, relativement à la Théognose. En effet, ce rabbin a trouvé opportun de terminer sa VI<sup>e</sup> dissertation par la citation suivante d'Isaac Lourya : l'En-Soph est comme le soleil qui est en soi invisible et incompréhensible, si ce n'est en dehors de lui, et de loin. Le second mode de vision est de voir à travers une fenêtre. Le troisième à travers un verre et un voile. Ce que l'on peut appliquer à l'Infini et aux degrés qui en proviennent. L'Infini ne peut être saisi que de très loin, et par l'intermédiaire des nombreux degrés qu'il a produits, et descendant de sa perfection et de sa simplicité infinie. Cette distance et cet éloignement me semblent être Adam Kadmon et les lumières Ensophiques. Kether ou l'Atika conçoit l'Infini sans ouverture ou fenêtre, cependant de loin. Hochmah le saisit par une porte ou une fenêtre de la Couronne (Kether), elle ne perçoit pas sa cause, toute distance étant découverte (c'est-à-dire sans obstacle). Binah par deux fenêtres : Kether et Hochmah, celle-ci étant plus petite que l'autre. Et ainsi de suite jusqu'à Malcouth qui perçoit l'Infini à travers neuf fenêtres, dont la dernière, Yessod, est la plus étroite. Mais, le monde Beriah comprend l'Infini, non seulement à distance, non seulement par les fenêtres, mais à travers un voile. A travers ce voile, la lumière infinie descend, traversant de nombreuses fenêtres, grandes et petites; du plus haut degré jusqu'en bas. Ietsirah reçoit la lumière par un très petit orifice à travers un double voile, dont l'un lui est propre

et l'autre appartient à Beriah. Ce monde reçoit la lumière tantôt plus, tantôt moins, selon qu'elle pénètre par plusieurs ou par de moindres ouvertures. Enfin Assyah perçoit l'Infini à travers un triple voile.

Après cette digression illustrative dans la Théognose, revenons à notre sujet. Il y a pour les Sephiroth dix modes de représenter l'Infini. Citons, d'après Irira, ce qui est relatif à la question du Panthéisme.

« Le quatrième mode est le suivant : Les Sephiroth représentent l'Infini en tant que cause de tous les êtres, de leur essence, puissance et opération. La Couronne est la vie, la Sagesse est la vérité comprise par elle-même, etc. Ainsi, quoique l'En-Soph soit élevé au-dessus de toutes les perfections, néanmoins, par son infinie éminence, il les contient toutes en mode parfait, absolu, simple et ineffable, de telle sorte qu'il est lui-même la vie, la vérité, l'intelligence, l'amour, la rigueur, etc. Tous les attributs et perfections de l'En-Soph, qui sont les Sephiroth, sont inséparables de son essence et entre elles réciproquement, de sorte qu'elles sont toutes en une et une en toutes. En lui, *causaliter* et *éminenter*, sont ces perfections que lui-même a produites, s'unissant à elles et par elles avec tous les créés, se manifestant par elles aux créatures, intelligences humaines et angéliques. » Le même commentateur ajoute : « Le neuvième mode montre que les Sephiroth témoignent qu'En-Soph est élevé au-dessus de tout, contient tout, produit tout par sa bonté, puissance et science, conserve tout ce qu'il a créé, et leur donne la puissance d'œuvrer, concourant à leur opération et par leur intermédiaire accomplissant tout. » (*Diss.*, VII, c. 12.)

Entre parenthèses, nous sommes surpris que Brucker, qui a étudié Irira, n'en déclare pas moins que la Kabbale est issue de l'Alexandrinisme, du Pythagorisme et du Zoroastrisme. Sa familiarité avec la *Porte des Cieux* de ce rabbin, méritait une conclusion plus judicieuse. Par quel tour de force aurait-il pu appliquer aux dogmes de ces diverses traditions les principes philosophiques identiques à ceux qu'Irira applique aux dogmes de la Kabbale ? Ces commentaires ne rappelleraient-

ils pas plutôt l'exégèse d'éminents théologiens chrétiens ?

Les adeptes de l'Hébraïsme ésotérique reviennent constamment à cette idée que la cause première subsiste par soi et qu'elle est au-dessus de toutes choses. « Dieu infini contient tout, produit, gouverne et perfectionne tout par ces trois causes, efficiente, formelle et finale. » (VI, 16.) D'autre part, Irira donne certaines précisions qui terminent le débat au préjudice des critiques croyant voir le Panthéisme dans la doctrine kabbalistique. Il dit : « En-Soph a créé trois mondes : Créatif ou des intelligences séparées; Formatif, ou des intelligences destinées à régir les corps; Factif, c'est le nôtre. Tous furent créés dans l'Atziluth (le monde Emanatif) ou par l'Atziluth qui est le lieu des Sephiroth. (V, 12.) Le monde de l'Atziluth émane d'En-Soph, non par mode de simple création, comme pour le monde de Beriah, ni par formation (Ielsirah), ni par faction (Assyah), mais par Emanation. (V, 3.) En Atziluth sont contenues les perfections de la Création tirée du Néant. C'est le monde intelligible. (V, 4.) Ce qui revient à dire que l'Emanation — terme qui surprend la sagacité des critiques — s'arrête au premier des quatre mondes constituant l'ensemble universel du système kabbalistique. Irira est d'ailleurs formel. Beriah, Ielsirah, Assyah sont des mondes séparés. (V, 18.) Il veut dire séparés de l'Atziluth.

Nous ne pensons pas avoir abusé de la patience du lecteur en reproduisant d'aussi abondantes citations. Puisqu'Irira serait le plus décrié des commentateurs kabbalistes en raison de son Panthéisme, il fallait bien donner un aperçu de sa philosophie. Et par lui, on jugera des Kabbalistes moins décriés. Tout de même, nous ne pouvons pas retenir notre indignation en constatant la désinvolture avec laquelle les critiques couronnés falsifient la vérité et la sotte ingénuité des autres à les imiter en les plagiant.

Que l'on nous permette cependant la citation d'un dernier texte. On sait que les Sephiroth sont les « vêtements » de l'Infini. Elles en reçoivent très intimement la lumière. « Mais de même que des vêtements sont hors du corps et d'une autre nature, de même les Sephiroth ne sont pas ce même Infini.

Elles sont principiées quoique inséparables de lui. De même que des vêtements sont les accidents du corps, de même les Sephiroth ne sont pas des causés nécessaires, mais arbitraires: de sorte qu'il n'est pas impossible de supposer l'Infini sans Sephiroth. » (VII, 9.)

Rappelons, sous mode d'analogie, que l'on dit : On ne conçoit pas le monde sans Dieu, mais on conçoit Dieu sans le monde. *A fortiori*, ce principe est celui de notre théosophe, puisque l'indépendance de l'Infini est reconnue par lui relativement aux Sephiroth. Il s'exprime encore fort bien à ce sujet : « Dieu est par soi l'Être nécessaire, de telle sorte que tous les êtres supprimés, lui-même existe toujours, selon *Psaume* CII, 27. Il n'en serait pas ainsi, si les causés manquant, lui-même disparaissait. En effet, s'il avait nécessairement besoin de ses œuvres, et s'il les produisait par un effet de sa nature, alors celles-ci n'existant plus, lui-même n'existerait plus; aussi il ne serait pas nécessaire par lui-même, mais par un autre et dès lors contingent, ce qui est absurde. D'où il s'ensuit que la Cause première opère librement et par sa seule volonté. » (III, 6.) Nous verrons dans un autre paragraphe ce qu'il faut penser sur ce point de la philosophie quelquefois un peu contradictoire d'Abraham Irira. Si l'on excuse notre comparaison, nous dirions qu'il a une tendance à parler de l'Adam Kadmon et de l'Atzilouth comme un Arius qui aurait imaginé les descriptions Augustiniennes.

En somme, plus on étudie la Kabbale, plus on interroge ses commentateurs les mieux autorisés, moins l'on comprend que l'imputation de Panthéisme ait pu trouver quelque crédit. En traduisant les textes, en les comprenant dans leur esprit, en s'informant auprès de ses bons interprètes, en se faisant une idée exacte du Panthéisme authentique, en négligeant les lieux communs des critiques soit partiels, soit incompetents, on arrive facilement à se convaincre que la Kabbale n'a rien de commun avec le Panthéisme proprement dit. Nous allons d'ailleurs soumettre ce problème à un examen plus approfondi en discutant les arguments par lesquels Nommès croit fonder l'orthodoxie de l'Hébraïsme ésotérique.

## DEUXIEME ETUDE

### I

Après avoir établi que la Kabbale n'est pas une tradition panthéiste et l'avoir prouvé, d'après ses enseignements authentiques et ses commentateurs les plus éminents, nous aurions pu considérer sur ce point notre tâche terminée. Cependant, nous croyons devoir poursuivre la discussion et, cette fois, analyser certaines argumentations contemporaines d'après lesquelles on a pu soutenir que la Kabbale ne méritait point un reproche trop de fois exprimé. La question considérée sous ce nouveau jour se rattache, ce qui est de la plus haute importance, à celle de la description exacte de l'évolution créative dans l'Hébraïsme ésotérique. Il s'agit encore de comprendre pourquoi des auteurs, invoquant les mêmes textes, soutiennent des conclusions diamétralement opposées. C'est dire que la méthode critique des orientalistes est en cause.

Karppe traduit ainsi un passage de l'*Iddra rabba* (Z., III, 128 a) : « Avant que l'Ancien des Anciens, le mystérieux des mystérieux, eût préparé les formes de rois et les diadèmes types, il n'y eut ni création, ni évolution. C'est pourquoi il les tailla et coupa en lui, et étendit ainsi devant lui un tapis, et dans ce tapis il découpa et délimita les rois et les formes », c'est-à-dire, ajoute le traducteur, il tira d'abord de sa propre substance l'étoffe de l'univers et dans cette étoffe — selon le langage très anthropomorphique du Zohar — étendue à ses pieds comme un tapis, il tailla les façons, les formes royales, les types, les médiateurs (1). »

1. S. Karpe, *Etude sur le Zohar*, p. 406.

Observons simplement que ce « langage très anthropomorphique du Zohar » est également celui du Midrasch (1).

Nous ne chicanerons pas davantage l'auteur de citer un texte et de traduire comme s'il avait une autre version sous les yeux, mettant un pluriel où il y a, d'après le texte reproduit en bas de la page, un singulier. Nous n'avons transcrit sa version qu'afin de la comparer avec d'autres. Après quoi nous verrons bien si l'interprétation que le traducteur ajoute hardiment est légitime.

L'intérêt redouble. Ginsburg et Nommès traduisent de façon identique. Cependant, ils font état du même texte, l'un pour en tirer, comme Karppe, la preuve que la Kabbale est panthéiste, l'autre au contraire pour démontrer qu'elle ne l'est pas. Donnons la traduction de Ginsburg : « Before the Aged of the Aged, the Concealed of the Concealed, expanded into the form of King, the Crown of Crowns (*i. e.* the first *Sephira*), there was neither beginning nor end. He hewed and incised forms and figures into it (*i. e.* the Crown) in the following manner, etc. » Ginsburg en conclut au Panthéisme de la Kabbale. « The creation, or the universe, is simply, écrit-il, the garment of God woven from the Deity's own substance; or, as Spinoza expresses it, God is the immanent basis of the universe... The universe, or the visible is called in the Kabbalah « the garment of God » (2). — Exégèse déconcertante! Comme si une telle expression n'était pas biblique!

Or, comme nous l'avons dit, ce même texte, traduit de façon identique, sert de preuve à Nommès pour affirmer l'orthodoxie de la Kabbale. De ces trois interprètes, quel est celui que nous devons suivre? Nous croyons bien qu'il faut les éviter tous les trois. Chose imprévue! Les partisans de la Kabbale panthéiste trouveraient, il nous semble, chez Nommès un auxiliaire inespéré. Le caractère sérieux des études kabbalistiques de cet orientaliste nous a fait hésiter longtemps avant d'exprimer notre sentiment sur la compréhension qu'il présente de

1. Cf. les *Pirke di Rabbi Eliezer* où l'on décrit la Schekinah séparée des anges de la Présence par un voile.

2. Ginsburg, *The Kabbalah*, p. 103.

l'Esotérisme hébreu concernant le problème de la Création. Nous voulons dire que l'allure de ses travaux nous a beaucoup intimidé (1). Ce n'est qu'après de graves méditations que nous avons pris la résolution de formuler notre critique. Si notre pas a glissé, il n'y aura en définitive que nous à sentir le coup de la chute.

Il nous paraît que pour résoudre la question du Panthéisme supposé de la Kabbale, Nommès a en quelque sorte supprimé la difficulté en modifiant totalement les données du sujet. Le système qu'il adopte, relativement à la Création, est bien simple. N'est-il pas trop simple ? Il y aurait, d'une part, l'Infini, c'est-à-dire la substance une, incréée; d'autre part, le Fini, c'est-à-dire la substance une, créée. Cette dernière substance serait désignée sous divers noms symboliques, parmi lesquels : *Reschith* (le Commencement), *Dioukna* (la Forme), *Kelhrâ* (la Couronne), etc. De cette substance une, créée, émane tout par une évolution continue. Le premier anneau de la chaîne des êtres est cette substance, la Couronne, c'est-à-dire la première Séphirah, à laquelle tout est relié, car tout être en émane.

Si la théorie kabbalistique se bornait vraiment à cela, les critiques auraient-ils eu l'idée de la prétendre panthéiste ? Ça aurait été beaucoup de perversité. Dans l'exposé de Nommès que deviennent les Sephiroth ? Il les classe dans la catégorie du Fini. Alors, encore une fois, le problème est résolu. Mais, à notre avis, parce qu'il n'y a plus de problème.

Nommès affirme que « les Sephiroth ne sont ni divines, ni éternelles, même pas la première du monde d'Atzilouth », « les Sephiroth ne sont que des créatures », « l'Atzilouth est créé ». — C'était bien la peine d'établir par une savante analyse philologique que ce monde d'Atzilouth est « le monde d'union au créateur, tandis que Beriah veut dire séparation, création, et que l'expression *monde du Piroud*, du *Séparé*, désigne les mondes inférieurs, par opposition au monde supérieur de l'Atzilouth. Il est vrai que, déjà, en examinant ce mot d'Atzilouth, cet exégète avait déclaré qu'il désigne le « premier degré de

1. Nous n'avons eu que tardivement en mains le livre du rabbin Joël.

séparation ». Pourquoi, dès lors, cette expression, « monde du Piroud » (1), ne s'applique-t-elle pas aux quatre mondes ? C'est une question à laquelle il aurait été intéressant qu'on répondît. Quoi qu'il en soit, l'éminent hébraïsant, au cours de ses dissertations, n'admet aucun caractère spécial relativement à la nature des Sephiroth d'Atzilouth. Elles sont créées comme Adam Kadmon est créé.

De plus en plus fort : Nommès soutient que sa théorie de la Kabbale est celle de tous les Kabbalistes. Il écrit en propres termes : « De tous ces Kabbalistes, le seul Kandia admet que le monde de l'Atzilouth est éternel, et que les autres mondes seuls sont devenus ; mais il avoue en cela qu'il est en contradiction avec tous les Kabbalistes » (2). Il n'y a donc plus lieu, après de telles illusions, de s'étonner que Nommès traduise et commente ainsi le texte dont nous avons déjà cité plusieurs traductions et commentaires. « L'Ancien des Anciens, l'Inconnu des Inconnus, avant qu'il eût préparé la Forme du Roi et la Couronne des Couronnes (la première Sephirah), il n'existait ni commencement ni développement (de la Création). Et il grava et il sculpta en elle (*bêh*, non *begarmêh* ; dans la Forme, dans la Couronne, non dans sa propre substance divine), etc. (3).

Le problème est bien certainement supprimé. Car substituons aux expressions symboliques, telles que « Forme du Roi », la signification qu'on leur donne. Le texte kabbalistique deviendrait : « Avant que l'Infini eût préparé le fini, il n'y avait ni commencement, ni développement. Il grava et sculpta dans le fini, etc. » Nous soupçonnons que la Kabbale veut dire quelque chose de plus ésotérique. Nous le croyons d'autant plus que dans le texte on lit la « Forme du Roi » et les « Diadèmes des diadèmes ». Or, Nommès l'interprète comme si ces deux ex-

1. Monde du Séparé.

2. Nommès a omis de renvoyer son lecteur à Joël, p. 167. Nous le faisons, car il est souvent plus facile de se procurer un livre que des numéros de Revues. D'après le titre de l'ouvrage dont Kandia serait l'auteur, et que donne Joël (lequel titre est inconnu à Fürst), nous supposons qu'il s'agit de Joseph Salomon del Medigo, né à Candie en 1591. Disciple de Galilée, il fréquenta Léon de Modène. Cependant, il fut initié à la Kabbale à Constantinople, puis il exerça la fonction de rabbin à Amsterdam où il devint l'ami de Menasseh-ben-Israël.

3. V. *Muséon*, de Louvain, novembre 1893, p. 429.



pressions étaient pure redondance. En observant qu'il y a dans le texte *Ilhouré* (Diadèmes) et non *Kèthra* (Couronne), cet hébraïsant aurait peut-être adopté une autre manière de voir. Et, de ce fait, il aurait sans doute conclu à l'inexactitude de sa traduction commentée. Au surplus, Nommès n'a pas été le premier à faire l'analyse philologique du mot Atsilouth. Des Maîtres de la tradition l'ont précédé dans cette voie, et précisément pour en déduire un enseignement tout opposé au sien et non moins opposé à celui de Kandia, quoique l'on prétende originale son opinion (1).

En effet, est-il vrai que ce médecin ait été à ce point seul à enseigner la divinité du monde Atsilouth, en exprimant l'aveu de son désaccord avec les Kabbalistes ? Cet Esotériste paraît bien mal connaître ses collègues. Meïr ben Gabbay, pourtant, signale que dans l'Emanation (Atzilouth) le principe émanant n'est pas séparé du principe émanateur. Cordovero déclare (*Pard. rimm.*, f. 92) que ce mot d'Atzilouth dérive de *atsal*, et qu'il signifie *proche de*. L'expression indique qu'il y a séparation quoiqu'en réalité il n'y en a pas. Ce Kabbaliste entend signifier qu'il y a distinction.

Meïr ben Gabbay produit (*Abod. ha Kod.* P. I., c. 4) un argument sans réplique pour démontrer la divinité des Sephiroth. Sa valeur dispenserait d'en citer d'autres. On sait que les mystiques juifs adressent des prières aux Sephiroth. Si elles n'étaient pas divines, les adversaires de la tradition ésotérique auraient eu raison de traiter ses adeptes de polythéistes. Et il est certain, malgré l'absence prétendue de dogmes chez les Juifs, qu'ils eussent été excommuniés. Mais R. Meïr ben Gabbay de s'écrier : « Si l'Emanation (Atzilouth) est séparée de l'Emanateur (En-Soph), et s'il n'y a pas identité, comment serait-il licite d'adresser des prières à qui que ce soit qui ne fût pas Dieu ? Et si l'on adresse ses prières à la Racine (*Schorasch*) seule (c'est-à-dire à l'En-Soph) sans le faire à ses propriétés, on est un négateur de la famille de Dieu (c'est-à-dire des Sephiroth) ; et l'on coupe les plantes. »

1. Nous ajouterons même que cet examen philologique est classique chez les Kabbalistes.

Nommès, nous le craignons du moins. « dévaste le verger avec ingénuité.

Les prières, selon les Kabbalistes, ne doivent être adressées qu'à Dieu et à son Nom. « Son Nom » désigne les propriétés (Sephiroth) émanant de sa Lumière.

L'argument concernant la légitimité des prières adressées aux Sephiroth est péremptoire, avons-nous dit. Cela ne nous dispensera pas d'ajouter que, relativement au caractère des Sephiroth et à l'enseignement des Kabbalistes qui s'y rapporte, nous avons d'autres raisons pour ne pas croire cet enseignement tellement unanime qu'il faille admettre, comme Nommès le déclare, que les Sephiroth sont des créatures finies, qu'elles ne sont pas divines et éternelles. Il ne doit pas être si généralement admis, puisqu'un autre exégète prétend le contraire en s'appuyant, lui aussi, sur des textes de première importance.

Dans son opuscule intéressant, et dont la brièveté est regrettable, Drach montre que les Sephiroth correspondent à ce que les théologiens catholiques appellent les attributs relatifs et les attributs absolus de Dieu. Sans doute, la question est-elle plus complexe. Néanmoins, en cette dispute, il nous est permis de citer le rabbin converti, car nous analysons les critiques contemporaines de la Kabbale, celles qui ont trait spécialement à la question du Panthéisme. D'autre part, Nommès partage les vues de Drach sur le rôle des Sephiroth et le caractère général de la Kabbale. Or, cet hébraïsant, au nombre de ses preuves, reproduit des textes empruntés au Zohar, qui indiquent ainsi le point de vue traditionnel de l'Hébraïsme ésotérique. Il cite Zohar, III, c. 131 : « Les voies cachées, les lumières insondables, les dix paroles, sortent toutes du point inférieur qui est sous l'aleph. Les Sephiroth émanent de la libre volonté de Dieu. Les Sephiroth ne sont pas des créatures, absit ! mais des notions et des rayons de l'Infini, par conséquent, éternelles comme l'Infini lui-même.

Il cite Z., III, c. 302, où la tradition enseigne la situation des mondes, les uns par rapport aux autres. Il cite le commentaire de la prière d'Elie, inséré dans les commentaires du

Sepher Ietsirah (1). Nous ne reproduisons pas, à notre tour, ce texte dont nous avons publié précédemment une partie, étant donné sa longueur. Puis, l'opuscule de Drach n'est plus aussi rare qu'il le fût.

Mais le moment est venu de joindre à ces témoignages celui de Molitor. En indiquant les motifs, suivant lesquels il estime la Kabbale imprégnée de Panthéisme, le théosophe de Francfort signale la nature divine des Sephiroth.

Les Sephiroth qui, d'après la Kabbale, constituent l'émanation immédiate de l'En-Soph, dit-il, et par suite sont d'essence divine, les Sephiroth, par lesquelles l'Absolu infini fait exister réellement l'idée de la Création, ne sont pas assez distinguées dans leur personnalité propre essentielle de la production d'ordre créé qui en est faite, si bien que s'en tenant strictement au mot, il n'est pas très clair si les Sephiroth sont des personnalités effectives, douées d'un sujet propre ou simplement l'idée du monde de l'En-Soph objectivée.

Tandis qu'il voit très bien que les Sephiroth sont d'essence divine, Molitor perd de vue, autant que Nommès et d'autres, que l'Emanation s'arrête au premier monde (Atsilah).

« En second lieu, reprend-il, la production de fait des créatures par les Sephiroth est appelée par les Kabbalistes une fulguration de lumière. Or, comme les Sephiroth, puisqu'elles sont des émanations ou des écoulements de lumière provenant de la lumière infinie de l'En-Soph, sont considérées elles-mêmes comme étant d'essence divine, et que l'expression de fulguration ne désigne cependant rien d'autre qu'un degré d'écoulement de lumière seulement plus faible, il s'ensuit que, d'après la représentation de la Kabbale, les créatures elles-mêmes ne doivent être que de petites particules réelles de la Divinité. Cette opinion semble recevoir une confirmation spéciale de ce fait que, d'après le Sepher Ietsirah, la forme d'exis-

1. V. ce commentaire, p. 162 et Sq., dans l'édition de Rittangel. Il est assez étonnant que Drach traduise *Rabbon hâlmîn* par *Maître du monde*. Le commentateur signale longuement que l'on doit traduire, comme l'indique d'ailleurs le texte, par *Maître des mondes*. Il donne le sens de l'expression. Elle signifie : maître des quatre mondes kabbalistiques.

tence présentée en premier lieu est provenue de la substance de Dieu (1). »

Citons la réponse d'Irira; ce docteur est très net : « Les lumières du monde Atsilouth émanent de l'En-Soph par émanation, les lumières de Beriah sont produites par mode de création, celles de Ietsirah par mode de formation, et celles d'Assyah, par faction. » (V, 11.)

Le caractère, infini ou non, des Sephiroth, fut l'objet de la discussion au sein des écoles. Les uns mirent en relief le caractère sur-transcendant de l'En-Soph, et le considérèrent par conséquent comme Un au-dessus de tout nombre.

D'autres complètent l'En-Soph parmi les Sephiroth, c'est-à-dire comme l'Unité principe des nombres. Un troisième parti attribua aux Sephiroth le caractère de l'Infini et du Fini; car les intermédiaires participent des natures dont ils sont le lien. C'est ce troisième parti qu'adopte Abraham Irira. « Il n'y a pas de différence entre l'émané et l'émanateur. De sorte que, comme ils sont la même chose, Atsilouth possède en lui la nature du Fini et de l'Infini. » (V, 5.) On objecterait peut-être que ce commentateur insiste sur la nature finie de tous les « Causés. Cependant, avouons qu'à titre de créatures, il fait des Sephiroth atsilouthiques une description telle que l'on ne peut guère les appeler autrement que divines. Et il dit même, conformément à la tradition unanime, que « tous les attributs et perfections de l'Infini qui sont les Sephiroth, sont inséparables de son essence et entre elles réciproquement, de sorte qu'elles sont toutes en une et une en toutes. » (VII, 12, § 4.)

Le texte de ce Rabbïn rappelle notamment ce texte du Zohar où, après avoir énuméré les noms divins, il est dit : « Ces dix noms sont unis ensemble et ne forment qu'une unité, c'est par ces dix Couronnes que le Roi se fait connaître; elles forment son Nom et se confondent avec lui. » (Z., III, 11 b.)

On observera que la théorie d'Abraham Irira a, par moments, je ne sais quoi de flottant. D'après sa description de l'Adam Kadmon, des Sephiroth atsilouthiques, l'hypothèse n'est pas

1. Molitor : I<sup>r</sup> P., ch. 6, § 490. Nous croyons nous souvenir que saint Thomas emploie quelque part cette expression de « fulguration ».

vaine de croire que dans son bel effort d'assouplir les enseignements kabbalistiques aux méthodes rationnelles, il se serait mieux exprimé s'il avait entrevu l'introduction de la série dans l'Infini. Mais nous supposerons logiquement qu'il n'admettait probablement pas que la « Couronne » soit le premier anneau de la chaîne des êtres créés. Ce théosophe qui déclarait, conformément encore à la tradition, que « les Sephiroth contiennent formellement toutes les perfections qui sont dans la Cause première, les écoulant, par l'ordre et la volonté de la Puissance infinie, à toutes les choses créées. » (IV, 4.)

Nous avons vu, au chapitre spécial consacré aux Intermédiaires, que certains Kabbalistes, et nous croyons que c'est le plus grand nombre, considèrent les Sephiroth atsilouïques comme la Divinité elle-même. On sait aussi que, d'après la Kabbale, la première Sephirah est si mystérieuse, presque autant que l'En-Soph, qu'elle est appelée En-Soph, pour marquer la parenté de sa nature surintelligible. Et de même, pour une raison équivalente, tout le dénaire séphirothique porte le nom d'En-Soph. La logique exigerait de conclure que le dénaire séphirothique, nommé Infini (En-Soph) est fini. Voilà où l'on nous mène. Cette absurdité justifierait les gens qui, à l'exemple de Caramuel, adressent à la Tradition ésotérique le reproche non plus seulement de Panthéisme, mais d'Athéisme (1). On voit quelle importance il y a d'avoir des notions exactes sur un des points les plus délicats de la philosophie kabbalistique.

On reste étourdi que Nommès ait affirmé que la Kabbale a compris la substance une, finie, créée, sous les diverses appellations précitées, de *Principe*, *Forme*, *Couronne*, etc... La thèse de Nommès, remarquons-le, est radicalement fautive par ce fait que la « Couronne » n'est pas synonyme de « Commencement » (Reschith); la « Forme » pas davantage. Mais est-il possible d'admettre — à ne considérer qu'une seule de ces dénominations — que l'Hébraïsme secret ait voulu désigner la substance finie sous le nom de Reschith (= Commencement)? L'on se

r. V. plus loin la note appendice à ce chapitre.

souvent que les Kabbalistes désignent par ce nom la Sagesse (Hochmah). Or, la Sagesse est Créatrice. Où irions-nous, grands dieux, en adoptant de pareilles affirmations! Et de plus, comment les Kabbalistes donneraient-ils à la substance primitive le nom de Kether (Couronne) et de Reschith (Commencement), c'est-à-dire de Hochmah (Sagesse). Ne serait-ce pas cacophonique à l'excès?

Nommès dit avec assez de raison : « Toute la question du Panthéisme de la Kabbale roule sur la question d'Adam Kadmon créé ou incréé. » La conclusion de cet hébraïsant est que « l'Adam Kadmon fut créé », et il ajoute que « l'Atsilouth n'est donc pas Dieu émané » (1). Cette conclusion est précédée d'une observation où il souligne que, pour la production de l'Adam Kadmon, Louryah applique un texte où, trois fois, la création est affirmée. Quel enfantillage! Ce serait légitime de qualifier les doctrines d'après la nuance terminologique s'il s'agissait d'une théologie dont les expressions sont fixées. Mais, de grâce! que l'on n'oublie point qu'il s'agit d'une théosophie orientale dont le génie n'a pas été subjugué par un vocabulaire inchangeable. J. Fr. Buddée exprimait jadis cette remarque; car la dispute à laquelle nous nous mêlons ne date pas d'hier, pas plus chez les Kabbalistes que chez les théologiens chrétiens. « Sed obstare nobis videtur, dit-il, quod Adam Kadmon creatura docet... Sed sermo cabbalisticus recte intelligendus est. Namque quamvis manifestationem Cabbalisticam productionem, item creationem vocant. Ergo Adam Kadmon tum productus est cum Deus attributa sua et operationes exereret. Manifestata itaque sunt personae Divinitatis et attributa divina quae omnia per mundum Aensophicum et Atziluthicum intelliguntur » (2)! La défense de la Kabbale, d'où ces lignes sont extraites, est courte; elle contient cependant plusieurs bonnes choses dont les savants modernes auraient dû profiter. Notamment l'auteur de *Philosophia cabbalistica et pantheismus*, Freystadt. Cet hébraïsant, au milieu de trois exactes descriptions glisse (p. 40) l'er-

1. V. Muséon, avril 1894.

2. Jean François Buddée. *Observat. select.*, 1700, t. I. p. 227. *Defensio Cabbalae Ebraeorum contra autores quendam modernos.*

reur que, précisément, nous trouvons développée chez Nommès; l'Adam Kadmon créé (1).

Un texte zoharique dit sans doute qu'il y a des degrés *créés* par l'Ancien sacré. (*Idd. zut.*, 288 a.) J. de Pauly, dans sa version, a substitué le mot *formés*. Il n'est aucunement repréhensible. Il est temps de le dire : ce n'est pas la littéralité des mots « formés », « créés », « faire », « produire », « émaner », qui révèle le sens panthéistique ou non des textes kabbalistiques, c'est leur esprit. Que la littéralité des mots ne détermine pas absolument le sens d'une proposition, le *Mârechet ha-Elohout* (19, 1) en donne un exemple notable. Il s'agit précisément de l'évolution séphirothique relativement à la création. La force cachée dans le point du *beth* créa, avec le Principe qui est la Sagesse, Elohim c'est-à-dire l'Intelligence, et de celle-ci la construction se produisit, c'est-à-dire les sept Séphiroth qui sont le Ciel et la Terre et tous les êtres qui les habitent. L'auteur de cet ouvrage remarque que *créer* signifie en cet endroit *faire émaner*. Et son annotateur, R. Hayyat, abonde en ce sens. Jean Meyer, à qui nous empruntons ces textes, observe que la Sagesse (*Prov.*, VIII, 22) dit : *Jehovah kînânî*. Dieu m'a possédée, et que les Septante ont traduit : Dieu m'a créée. Les traducteurs modernes traduisent *Jehovah kînânî* par Dieu m'a produite. C'est le sens, on le voit, et non le mot qui les guide.

Que d'après les théories de Nommès, le problème du Panthéisme soit résolu parce que supprimé, nous en sommes persuadé; nous le sommes également que ces mêmes théories introduisent une grande confusion dans la doctrine kabbalistique. Un seul exemple pour le démontrer. On se souvient que pour cet hébraïsant la substance une, finie, créée, est désignée par quelques synonymes au nombre desquels se trouve la Couronne

1. L'ouvrage de Freystadt est un « primum studiorum specimen », il renferme un bref exposé des principes fondamentaux de la philosophie kabbalistique. On s'explique peu son erreur sur l'Adam Kadmon, Freystadt révèle dans sa préface (p. viii) un fait personnel intéressant : « a pueritia ad annum usque septimum decimum ita s. s. theologiae judaicae, vacarem, ut non nisi Hebraeis Chaldaicisque litteris, et prae primis Talmudis aliorumque huius similium librorum instituerem mysteriis ».

(Kethrà). Nommès donne, à plusieurs reprises au cours de ses travaux, le nom de Couronne à la substance primitive, créée. Or la Kabbale interprète la scène où Moïse demande à Dieu qu'il lui montre sa gloire (*Exode*, XXIII, 18), en disant qu'il lui demande la vision de Kether (la Couronne). On sait la réponse : Tu ne verras pas ma face. Les Kabbalistes commentent en disant : mes faces suprêmes, la face des Emanations, ou principe des Emanations. D'après le système de l'éminent hébraïsant que nous analysons, Moïse aurait demandé à voir la substance une, finie, créée ? Il avait encore plus d'ambition.

La théorie de Nommès ne peut être cohérente à la tradition kabbalistique. Achéons notre démonstration en lui empruntant un exemple. Il signale avec raison que la triple glorification séraphique d'Isaïe (VI, 3) s'adresse « aux trois *Pânim* (Faces) ou *Partsouphim* (Personnes) du Dieu Un, représentées et par la triade supérieure des Sephiroth et par celles de la colonne du Milieu : Couronne, Beauté, Règne, qui concentrent tout le système séphiral » (1). C'est exact. Mais un esprit logique appliquant les données que nous combattons, ne glisserait-il pas dans un gouffre d'absurdité ? On aurait jeu trop facile à montrer que la théorie, d'après laquelle la substance primitive créée, symbolisée par la Couronne, le Reschith et autres prétendus synonymes, ferait de la Kabbale un système monstrueux et ridicule. Surtout chez un auteur qui admet l'interprétation chrétienne de l'Hébraïsme ésotérique suivant laquelle la Couronne « est le Père, le Reschith, le Fils, et ainsi de suite.

En dehors de cette conviction personnelle, il est important de constater, d'après les commentateurs de la Kabbale, que l'on suivrait une voie dangereuse en n'admettant pas la divinité des Sephiroth, c'est-à-dire en admettant le système de Nommès, selon lequel elles sont créées, finies. Reproduisons notamment à propos de la doxologie dont nous venons de parler (Isaïe, VI, 3) l'exégèse de R. Isaac Askenaz que nous sommes heureux de trouver chez Jean Meyer (2), car l'ouvrage du rabbin

1. Cf. *Muséon*, juin 1894.

2. J. Meyer ; *De myst. S. S. Trin.*, p. 120.



est très rare. Après avoir noté que la triple invocation s'adresse à ces « Trois qui sont un monde uni éternellement et indissolublement que l'on ne peut en aucune manière comprendre », l'auteur du *Temple du Seigneur* ajoute que le mystère de Sainteté est de sanctifier Dieu chaque jour, et s'il y a plusieurs manières d'expliquer cet enseignement, elles reviennent toutes à la même. Voici quelques-unes des différentes explications qu'il donne : « *Saint*, se rapporte à la Couronne, *Saint*, à la Sagesse, *Saint* à l'Intelligence, *l'Eternel* à l'Amour, à la Rigueur et à la Beauté, *Tsebaoth* à la Victoire, à la Gloire, au Fondement, la *terre remplie de sa gloire* au Règne. — Une autre explication est que le *Saint* se rapporte aux trois premières Sephiroth, le second *Saint* aux Sephiroth intermédiaires (Amour, Rigueur, Beauté), le troisième *Saint* aux trois Sephiroth inférieures (Victoire, Gloire, Fondement), *l'Eternel* s'applique de nouveau aux trois premières Sephiroth et aux trois intermédiaires. *Tsebaoth* aux trois inférieures, et la *terre remplie de sa gloire* au Règne. Certains Kabbalistes disent : *Saint* se rapporte à l'Amour, *Saint* à la Rigueur, *Saint* à la Beauté.

Kandia est de moins en moins seul à soutenir que les Sephiroth sont divines. Et la thèse de Nommès est, croyons-nous, en poussière.

Profitons de cette discussion pour rappeler que la Couronne ne symbolise pas toujours uniquement la première Sephirah. Les Kabbalistes désignent par ce terme les dix Sephiroth du monde atsilouthique, ou Sephiroth de l'Adam Kadmon. Irim écrit exactement que par treize arguments il veut prouver que de la Cause première *émana* seulement le principiat *unique*, qu'Isaac Louryah, suivant les préceptes de la loi de R. Siméon ben Jochai dans le livre du Zohar, appelle Adam Kadmon ou homme antérieur (c'est-à-dire précédant toutes choses), et les anciens Kabbalistes *Kether Elyon* (Couronne suprême). Toutes les Sephiroth de ce monde supérieur sont désignées sous le nom de « Couronne ».

On se rend compte que traductions et commentaires peuvent être infidèles, si l'on n'observe pas la subtilité du vocabulaire

symbolique. Le terme de « Couronne », en certains cas, signifie donc le monde atsilouthique (le monde des émanations), c'est-à-dire la Création idéale sur l'exemplaire duquel l'univers a été créé.

Irira parle, à plusieurs reprises, de la diverse application du symbole de la Couronne. Quel que puisse être l'interprète de la Tradition ésotérique, cette diversité subsiste. Mais avec le rabbin espagnol, c'est-à-dire avec l'école de Louryah, il est nécessaire de se rappeler la tendance qu'il a d'admettre un intermédiaire entre le monde des Emanations (Atsilouth) et l'Infini (En-Soph), sous le nom d'Adam Kadmon. On lui objecte cependant que ni le livre du Zohar, ni ses compléments, ni le Rayah Mehemnah ne mentionnent plus de quatre mondes; nulle part, il n'est parlé du monde En-Soph où se trouverait Adam Kadmon. Irira répond : On ne pouvait y faire allusion pour cette raison qu'il est complètement caché et ne peut être saisi par aucune intelligence, et qu'il se cache dans le point qui est au-dessus de la lettre Yod. (*Diss.*, VI. 7. — Il est évident que cette réponse est sophistique. Encore plus caché, la Kabbale parle bien de l'En-Soph disant au surplus que l'expression négative (*Aïn* = Néant) est le signe abrégé des trois Sephiroth splendissimes.

Ces commentaires théosophiques sur ces trois Sephiroth ont été un sujet de hautes spéculations pour les Maîtres de la Kabbale à l'époque Gaonique. Hay le Gaon a la réputation d'avoir été un docteur éminent en cette matière. Comme bien l'on pense, la critique rationaliste juive a tout contesté. Ses ouvrages seraient eux aussi apocryphes. La littérature mystique des Juifs n'a décidément pas de chance ! Les adeptes de la tradition mystique n'étaient point de cet avis et ils ont perpétué les enseignements de Hay; ils les ont recueillis comme des enseignements juifs et orthodoxes. Mais peu importe le véritable auteur et l'âge plus ou moins lointain de ces enseignements. La seule chose que nous remarquons est l'attitude de la Synagogue à leur égard. Nous n'avons pas entendu dire qu'elle se soit formalisée. Afin de ne point passer du domaine scientifique sur le domaine de la polémique confessionnelle,

les éminents docteurs qui médisent de la Kabbale n'ont qu'à imiter leurs prédécesseurs.

## II

Plus nous mûrissons le sujet en discussion, plus notre surprise augmente de voir quelle conception l'on se fait des textes zohariques, les uns pour en déduire le Panthéisme, d'autres pour établir l'orthodoxie de la Kabbale, mais sur une exégèse inexacte. Beaucoup de ces textes sont tirés des Iddras. Et d'abord que sont les Iddras. Ces conférences fameuses de Ribbi Siméon ben Jochai ne décrivent-elles pas la représentation détaillée, sous la forme de « parures », des formes par lesquelles l'Infini se révèle ? C'est l'idée que nous avons de ces leçons énigmatiques au premier abord, d'un symbolisme un peu monstrueux pour notre goût occidental, mais dont l'obscurité, tout au moins pour l'ensemble, se dissipe après un certain nombre de lectures.

Un passage, sur lequel on croit avoir solidement basé l'opinion d'après laquelle les Sephiroth sont créées, est le suivant : « L'Ancien sacré de tous les Anciens, le Caché de tous les cachés, a pris une forme et n'a pas pris de forme, il a pris une forme puisqu'il soutient tout, et il n'a pas pris de forme, puisqu'on ne le trouve pas. Lorsqu'il prit une forme, il produisit neuf lumières qui en fulgurèrent. Et ces lumières resplendissent de lui, et projettent des feux, telle une lampe élevée dont les lumières s'étendent de tous côtés. Et ces lumières, une fois étendues, si quelqu'un s'en approche, il ne trouve que la lampe elle-même. Il en est ainsi pour l'Ancien Sacré, la Lampe suprême, et mystérieuse des mystérieuses, qu'on ne trouve pas, sauf par les lumières qu'elle disperse, qui se dévoilent et se revoilent. Ces lumières sont le Nom sacré. Car tout est Un. » (*Idd. Zuta*, 288 a.)

Plus loin le même traité (*Idd. Zuta*, 291 b) ajoute : « Toutes les lampes éclairées par la Lampe suprême, la mystérieuse des mystérieuses, sont des degrés pour éclairer... Toutes ces lumières sont liées ensemble, l'une éclairée par l'autre. Elles brillent ensemble, ne se séparent pas. La Lumière de toutes les lampes et chaque lampe sont appelées formes (ou parures) du Roi, Couronnes du Roi... Toutes les Lampes et toutes les lumières sont éclairées par l'Ancien Sacré, le Mystérieux des Mystérieux qui est la Lampe suprême. »

Nous voyons dans ce texte l'égalité de toutes les lampes entre elles, y compris la Lampe suprême. Donc, nous concluons à leur divinité (1). Reproduisons encore ce texte très formel : « Dieu produisit dix Couronnes sacrées dont il s'est paré et revêtu; lui et les Couronnes ne font qu'une chose; les Couronnes sont à Lui ce que la flamme est au charbon: il n'y a aucune *séparation* (פרדה) entre eux. » (*Z.*, III, 70 a.)

Un texte de l'*Iddra Rabba* mettrait fin à toute incertitude. « L'Ancien des Anciens et la « Petite Figure », c'est une seule et même chose; tout était et tout sera. Il n'est pas susceptible de transformation; il n'a jamais changé et il ne changera jamais; il est le centre de toute perfection. C'est l'image (Dioukna) qui embrasse toutes les images, l'image qui embrasse tous les noms, l'image qu'on voit partout et sous toutes les formes, mais seulement comme reproduction et peinture... L'Ancien Sacré et la « Petite Figure » sont la même image. On comprend aisément où l'on serait conduit en admettant une théorie suivant laquelle l'Image est, elle aussi, comme le Reschilî (Commencement), Kelhrà (la Couronne), le symbole de la substance primitive créée. Et nous ne croyons pas avoir calomnié l'auteur de cette théorie en prévoyant que les partisans de la Kabbale panthéiste l'applaudiraient.

Il y a cependant, dans ces textes, une expression qui laisse un certain trouble dans l'esprit. Il s'agit des lumières *qui se*

1. La tradition ésotérique exprime l'unité des Séphiroth par divers symboles : des eaux différentes émanant d'une source, se séparant en plusieurs fleuves qui se réunissent dans la mer ; une pierre précieuse qui réunit en soi les diverses modalités d'autres pierres précieuses de couleurs différentes, et qui reste cependant une.

*dévoilent et se revoilent*, ou, comme d'autres traduisent, *qui paraissent et disparaissent*. Cette expression n'est-elle pas défavorable à la thèse que nous soutenons, d'après les maîtres de la Kabbale d'ailleurs, c'est-à-dire la thèse de l'éternité et de la divinité des Sephiroth atsilouthiques ? Une explication n'en serait pas inopportune. Continuons d'interroger les Kabbalistes.

L'édition du Sepher Ietsirah, que Rittangel a publiée et enrichie de commentaires, contient quelques pages de théologie kabbalistique fort précieuses. Nous ignorons pourquoi cette édition a été, jusqu'ici, beaucoup citée et assez peu lue (1). Peut-être les savants ont-ils l'étrange vertu de résister à l'attrait d'études prolongées. Quoi qu'il en soit, consultons l'intéressant commentaire de Schabtai reproduit par Rittangel. Il s'agit de Sabbataï ha-Mekoubal (le Kabbaliste). Ce surnom promet. « L'émanation des Sephiroth est relative aux créés et non relative à elles-mêmes, car leur émanation s'est produite pour se manifester aux créés, pour que les créés jouissent de leur lumière et pour être régis par elle (c'est-à-dire les Sephiroth). Relativement à elles-mêmes, elles étaient avant l'émanation dans une sublimité beaucoup plus grande et beaucoup plus puissante de la lumière très splendide et très puissante, de telle sorte que, à cause de leur très intense éclat, il était impossible que la splendeur de leur lumière fut communiquée aux créés et qu'ils fussent régis par leur trop grande lumière. (L'auteur fait ici une comparaison entre l'insoutenable éclat du soleil et l'insondable clarté du soleil des esprits.) Avant leur émanation, leur lumière était si forte que l'œil de l'intelligence était débile et aveugle pour la saisir. Et l'Emanation n'est que le retrait de la lumière dans le mystère des degrés séphirothiques afin que les créés les voient, en quelque manière, dans la très puissante splendeur de leur éclat. Mais ce n'est pas parce que nous ne pouvons ni voir ni comprendre l'existence de leur très puissante lumière avant leur émanation que nous voulions nier, à Dieu ne plaise ! l'existence des Sephiroth avant leur émanation. »

Une remarque qui présente également un intérêt. Sabbataï

1. Par contre l'ouvrage de Joël peu cité est trop copié.

le Kabbaliste en parlant de l'Emanation s'exprime ainsi : *B'at-silouth barouq hou* (Dans l'Emanation, béni soit-il). Les Kabbalistes n'avaient pas l'habitude de se servir de telles formules à propos de créatures. S'agirait-il de la substance première, une, finie ?

Ce commentaire dont nous venons de reproduire une faible partie, rappelle assez ces êtres de pure raison (les idées divines) qui, pour St. Thomas et Malebranche, n'ont d'existence individuelle que relativement aux créés. Quant à la métaphore kabbalistique concernant le jeu intermittent des lumières, elle nous semble très acceptable après l'exposé de l'enseignement ésotérique. Ce jeu ne se produit également que par rapport aux créatures (1).

Du reste, voudrions-nous ne pas entrer dans la voie de justifier la théologie kabbalistique, il suffirait de reproduire ce principe de la tradition ésotérique, maintes fois énoncé par le Zohar : « Lui et son Nom sont Un. » « Son Nom », n'est-ce pas, nous l'avons déjà observé, le monde des Sephiroth par lesquelles nous connaissons ce que nous pouvons connaître de « Lui » ? Yod symbole de Hochmah (le Père), la pointe du Yod symbole de Kether, Hé symbole de Binah (la Mère), Vav symbole de Tiphereth (le Fils ou l'Époux) synthèse des Sephiroth inférieures, le second Hé symbole de Malcouth (la Fille ou l'Épouse) (2).

Pour terminer, donnons la seule traduction possible de ce passage du Zohar (*Iddra rabb.*, f. 128a) que nous avons précédemment analysé. « Nous avons appris : l'Ancien des Anciens, le Caché des Cachés, avant qu'il n'ait établi les formes (du Roi) (3) et les diadèmes des diadèmes (*Ythourè Ythourin*). Ni commencement ni fin. Il sculpta et mesura en lui.

1. Benamozegh fait une adaptation de ce texte de l'*Idra Zouta* aux preuves de l'existence de Dieu : « Si vegga e non si vegga : vale a dire, che *tutto* lo prov e che *nulla* lo provi interamente. E il lampo che va e viene della visione di Ezechiele, V. Zoar. *Idderâ Ziutâ* ». *Dio*, Livorno, 1877, p. 37.

2. Ce symbolisme du Tétragramme a échappé à un grand nombre de Kabbalistes chrétiens, trop pressés d'établir des analogies entre les expressions empruntées aux termes de la famille humaine.

3. La parenthèse appartient au texte que nous suivons, ed. Livourne, 1888.

et il étendit un voile où il grava et mesura les rois et les formes, qui ne subsistèrent pas (1). »

Il resterait à développer les commentaires de cette donnée kabbalistique. Nous ne pouvons l'aborder dans un ouvrage destiné à garder un caractère élémentaire. Nous avons d'ailleurs pour objet, dans notre enquête sur les points fondamentaux de la Kabbale, qu'elle n'était pas panthéiste.

Quoiqu'il soit impossible de réduire à quelques propositions simples — et qui seraient déconcertantes — le problème que la Kabbale exprime en ces quelques lignes que nous venons de traduire, affirmons néanmoins que s'imaginer que, si le Zohar parle des *Tikkounoi* (les formes) et des *Ythourê Ythourin* (diadèmes des diadèmes), il s'agit de la Couronne ou première Sephirah, et comprendre le terme de « Diadèmes des diadèmes » comme une expression synonyme, c'est vraiment faire implicitement l'aveu d'une incompréhension déplorable de la théorie kabbalistique.

En effet, le texte se rapporte à la question des mondes créés et disparus. Les formes (*tikkounoi*) dont il est question sont les six Sephiroth inférieures; le texte — ou la parenthèse explicative, insérée dans le texte — précise qu'elles se rapportent au « Roi ». Ce symbole n'est à aucun titre synonyme de l'En-Soph ou de la Couronne, elle désigne Tiphereth (la Beauté), la sixième Sephirah, qui avec la dixième Sephirah (Malcouth), est le principe de la création des mondes inférieurs. Les « Diadèmes des diadèmes » sont les « enveloppes » circulaires destinées à diminuer la lumière primitive, trop abondante pour que les premiers mondes aient pu la supporter. Il s'agit encore de la « Concentration » divine (*Tsimtsum*) au sein de l'Infini.

C'est bien *en lui* (בִּיהַ) qu'il faut traduire. L'on s'efforce vainement de prétendre qu'il est question de la première Sephirah, pour se croire autorisé de traduire *en elle*. C'est bien *en lui*; mais après cette discussion nous espérons que l'on comprend cette expression (2).

1. Il est à peine nécessaire de noter que celle de J. de Pauly ne nous semble pas justifiée. On observera le caractère de ces exposés kabbalistiques. On dirait des notes d'école.

2. L'édition de Livourne ponctue avec un tséré, c'est-à-dire prononce Bè.

Il s'agit enfin du monde nommé de « restitution » et d'équilibre, ou suivant le terme des Kabbalistes de la « Balance ». Car les Sephiroth y sont disposées sur le modèle d'une figure humaine : la Sagesse (seconde Sephirah) à droite, du côté de la Clémence, et l'Intelligence (troisième Sephirah) à gauche, du côté de la Rigueur, la Couronne (première Sephirah) étant le fléau de cette balance. C'est ce monde, dans lequel il y a une part de bien et une part de mal, qui est « restitué » progressivement en tirant du mal le bien jusqu'à ce que tout devienne bon, prélude de ce monde spirituel dans lequel tout sera parfait, le « Sabbat ».

D'après cela, la Couronne correspond à la tête, la Sagesse et l'Intelligence aux épaules, la Clémence et la Rigueur aux bras, la Victoire et la Gloire aux jambes, la Base à l'organe sexuel. Le Règne est alors considéré comme une personne (la Reine). Ce sont ces deux principes mâle et femelle, le « Roi » et la « Reine » qui forment ce que la Kabbale appelle l'« Homme ».

Notre texte du f. 128 a est parfaitement clair. Avant la constitution de ces formes, « Roi » et « Reine », et avant les enveloppes qui entourèrent l'abondance de la lumière divine, il n'y avait ni commencement ni fin. Cela signifie que l'« effusion de rosée », l'évolution de l'influence céleste ne s'épancha pas. En un mot, la théorie kabbalistique, en son langage imagé, établit la nécessité de la relation divine au sein de l'univers soumis aux forces antinomiques, pour la constitution, la durée et le bonheur des êtres. La Kabbale prend prétexte de cette théorie pour développer toute la morale mystique.

Nous indiquons à grands traits le sens général de ce passage de la tradition ésotérique. Mais on conçoit l'importance des questions qu'il renferme. Il n'y a peut-être pas de sujet dans la Kabbale où l'ésotérisme se complaise davantage à étonner la raison commune par l'étrange de ses conceptions et de ses procédés exégétiques. L'imagination kabbalistique s'envole éperduement. Dans ce vertige de nombres, de lettres, de symboles, elle donne la sensation de n'être plus maîtresse d'elle-même. Cependant, à l'inaccessibles hauteur où elle emporte l'esprit, un éclair traverse ce chaos d'énigmes, et l'illumine quelquefois.



Quant à nous, humble critique et simple amateur, ne perdons pas de vue le modeste horizon de la terre, observons à nouveau les méthodes de travail habituelles aux savants.

Nous lisons dans l'ouvrage du rabbin Joël, *Die Religionsphilosophie des Sohar*, p. 316, la traduction suivante du f. 128 a que nous venons de discuter. « Bevor der Alte der Alten, der Verborgenste unter den Verborgenen die Gestalt des Königs, die Krone der Kronen (die erste Sephira), bereitet hatte, war weder Anfang noch Ende. (Auf folgende Weise) schnitt er Figuren und Formen in diesselbe ein, er breitete nämlich einen Teppich vor sich aus, und in diesen schnitt und zeichnete er Könige (Welten) und gestalten (Formen) ein. »

En ajoutant que le rabbin de Schwersenz rapporte « in diesselbe » à la « Couronne » ou à la « Forme », on constate qu'il est inutile de traduire en français la version de Joël. Elle nous est déjà familière. Ses interprétations ne le sont pas moins.

Soyons au moins indulgent à Joël pour sa traduction infidèle et pour ses malencontreux commentaires. C'est à l'occasion de la version de Franck, qu'il s'efforce de rectifier, qu'il les a produites. L'académicien avait sans plus de façon traduit : « L'Ancien des Anciens... se mit donc à sculpter ces formes et à les tracer *dans sa propre substance* (1). » Il ne s'agit plus là de traduction. C'est une imposture. Mais nous concevons mal que des orientalistes comme Nommès et Ginsburg, qui savent la langue originale (ce n'était pas le cas chez Franck), exercent si fâcheusement leurs talents pour seulement reproduire la traduction, les interprétations et jusqu'aux moindres notes du rabbin de Schwersenz. Ils auraient été mieux inspirés de consulter la *Kabbala denudata*. Nous voulons parler des extraits rabbiniques insérés par Knorr, plus utiles à étudier que les théories d'un obscur Kandia.

Consolons ces orientalistes. Il existe pourtant un hébraïsant qui a soutenu que la première Sephirah était *nibra harischon* (première créée), c'est Isaac ibn Latif (mort en 1390). Les purs adeptes de la Kabbale Pont toujours répudié. Cet auteur

1. Franck, *la Kabbale*, p. 153, éd. 1889.

n'avait pas réussi à **fonder** une école (1). il a enfin trouvé, plusieurs siècles après lui, un ou deux égarés qui partagent ses bévues. Ne dit-on pas aussi que le génie n'est qu'une longue patience (2) ?

1. Cf. *Jewish Encycl.*

2. Nous avons connu trop tard le travail du D<sup>r</sup> Marcus Ehrenpreis : *Die Entwicklung der Emanationslehre in der Kabbala des XII Jahrhunderts* (Frankfort-sur-le-Mein, 1895). Il n'y a d'ailleurs pas grand dommage ; les conclusions de cet auteur ont inspiré divers rédacteurs de la *Jewish Encyclopedia* et ses travaux ont été fondus. Nous voudrions tout au moins signaler que d'après lui, l'école de *Màrechet* affirmait l'identité des Sephiroth et de l'Infini (V. p. 46). Nous regrettons de ravir à Kandia une originalité qui lui appartient de moins en moins.

### TROISIEME ETUDE

Il est de sens commun que les textes sur lesquels on s'appuie pour affirmer le Panthéisme de la Kabbale devraient être bien entendus ou bien traduits, suivant que l'on saisit ou non la langue originale. Or les critiques oublient cette vérité élémentaire. Un des passages les plus importants, invoqués par les adversaires de la tradition ésotérique est celui du Zohar, I. f. 2 a. commençant par ces mots : « Lorsque le Mystère des Mystères voulut se manifester... » Il s'agit du problème qui concernerait le rapport du Fini et de l'Infini, symbolisé par les deux mots מִי (Mi) qui signifie Qui ? et אֵלֶּה (Eleh) qui signifie « Cela » ou plutôt « Ceux-ci » formant, accouplés, le nom divin אֱלֹהִים (Elohim) (1).

Ce passage favorise-t-il le Panthéisme ? Oui, peut-être, si l'on en donne une traduction inexacte. Nous avons dit ailleurs que ce texte avait été généralement mal entendu. Molitor eut au moins le bon esprit, à propos d'une doctrine traditionnelle où les innovations prouvent seulement un goût individuel pour la fantaisie et une désinvolture inélégante à l'égard de la science, de suivre les Maîtres de la tradition. Il est déconcertant de voir que des savants, et des savants considérés, traitant de Kabbale, ne se préoccupent nullement dans une occasion capitale des interprétations antérieures, lorsqu'ils sont dans l'embarras. Nulle curiosité chez eux de lire les explications des commentateurs ; celles d'un Louryah par exemple qui ont été insérées dans la *Kabbala denudata* de Knorr, ou simplement d'étudier le Zohar qui fait l'objet de leurs élucubrations. On trouve plus commode de livrer pour une version du texte les hypothèses qu'un traducteur y a introduites arbitrairement.

Le folio, Z. I, 2a présente évidemment une grosse difficulté.

1 V. le tableau de la disposition séphirotique à la fin du volume.

A cet endroit, comme à d'autres de même nature, le style prend une physionomie de notations elliptiques. En outre, certains mots devant être lus dans leur expression ésotérique, tout concourt à produire une obscurité qu'il s'agit de dissiper. Nous revenons dès lors à ce f. 2a, n'ayant pas insisté précédemment sur l'exégèse nécessaire de son symbolisme. Car si l'on ne cherche pas à saisir convenablement ce que signifie la Kabbale en associant « Mi » et « Eleh », la connaissance des principes fondamentaux de cette tradition échappe absolument. Il ne reste plus qu'à faire de l'esprit, comme l'abbé Busson qui s'écrie : « Voulez-vous savoir l'origine du mot *Elohim* (Dieu) ? *Mi bara elleh*, mi a fait elleh, elleh s'est ajouté à Mi, d'où *Elohim*. Sur ce mystère, ajoute le Zohar, le monde entier repose. Car le monde entier n'est que le développement du nom divin, écrit d'abord dans la pensée (1). Le bel esprit en ces matières n'est attrayant que s'il ne fait pas injure à l'esprit scientifique.

L'exégèse du texte en question est un peu ardue. Nous ingéniant à rendre accessibles, autant qu'on le peut, les premiers principes de la Kabbale, nous avons pensé, étant donné la difficulté présente, qu'il valait mieux lui consacrer un paragraphe spécial, que l'on pourra négliger si on le trouve fastidieux ou d'une technicité rebutante.

Notre ami E. Lafuma eut l'idée de consulter plusieurs hébraïsants israélites pour comparer leur traduction à celle de Jean de Pauly. Aucune de ces versions ne nous semble interpréter exactement le sens du texte.

Les traducteurs qui ne s'en tiennent pas strictement à la lettre — et le procédé juxtalinéaire ne favorise pas la compréhension de l'idée — cèdent, par suite de leur inhabileté en Kabbale, à la tentation d'incorporer abusivement les notions qu'ils pensaient probablement y trouver. C'est ainsi que la traduction française du Zohar nous paraît corrompre la Doctrine ésotérique. On croirait que le souvenir, sans doute inconscient, des problèmes classiques tels que les résout la théologie moderne, s'est imposé au traducteur et aux annotateurs qui ont cru

1. Busson, *l'Origine égypt. de la Kabbale*. Congrès sc., 1891, p. 33.

trouver des équivalences dans l'Hébraïsme secret. Il existe des équivalences entre théologie chrétienne et théologie kabbalistiques; mais constatons-les où elles sont vraiment.

On incrimine donc la Kabbale de Panthéisme, et le folio 2a en serait une preuve. Nous prétendons au contraire que ce passage justifie pleinement la Kabbale.

Doit-on traduire comme le fait la traduction de J. de Pauly, ou plutôt sa traduction révisée? « Lorsque le mystère des Mystères voulut se manifester, il créa d'abord un point, qui devint la Pensée divine; ensuite y dessina toutes espèces d'images, y grava toutes sortes de figures et y grava *enfin* la lampe sacrée et mystérieuse, image représentant le mystère le plus sacré. Œuvre profonde sortie de la Pensée divine. Mais cela n'était que le commencement de l'édifice, existant sans toutefois exister encore, caché dans le Nom, et ne s'appelant à ce moment que « Mi ». Alors, voulant se manifester et être appelé par son Nom, Dieu s'est revêtu d'un vêtement précieux et resplendissant et créa « Eleh » (Cela), qui s'ajouta à son nom. « Eleh », ajouté à « Mi » renversé, a formé « Elohim ». Ainsi le mot « Elohim » n'existait pas avant que fût créé « Eleh ». C'est à ce mystère que les coupables qui adorèrent le veau d'or firent allusion lorsqu'ils s'écrièrent : « Eleh » est ton Dieu, ô Israël. — Et de même que *dans la création* « Mi » reste toujours attaché à « Eleh », *de même en Dieu* ces deux noms sont inséparables. C'est grâce à ce mystère que le monde existe... » etc. Tout ce passage, qui est long, serait à examiner en détail. Etudions cette partie, la plus importante.

Il ne s'agit, en effet, que d'observer la pensée générale des traducteurs et des commentateurs modernes et de la réfuter. Quelle est cette pensée? Citons Ginsburg au nom de tous. D'après cet hébraïsant, le Zohar signifierait que Dieu est inconnu et incompréhensible en soi, et qu'il serait en un certain sens non-existant; que « Mi » (= Qui?), sujet inconnu, montre son existence par la Création et que c'est seulement par les Œuvres créées (Eleh = Cela) qu'il se rend compréhensible à l'homme. C'est dès lors la combinaison de l'inconnu *Qui* (Mi)

avec *Ces* (Eleh) *Œuvres visibles* qui manifeste la Divinité (Elohim). (Cf. *Kabbalah*, p. 94.)

On s' imagine en un mot que la Kabbale enseigne par ce texte énigmatique que la Création est nécessaire, que sans elle Dieu ne serait pas « complet ». Cette erreur provient de ce que l'on interprète, sans y être autorisé, « Eleh » par *les choses visibles, les choses matérielles*.

D'après le manuscrit de J. de Pauly, sa version exprimait nettement le même sens général que la version publiée. Elle l'accusait un peu plus par des adjonctions explicatives. La voici d'ailleurs : « Lorsque le secret de tous les Secrets voulut se manifester, il fit d'abord un seul point représentant la Pensée divine, ensuite, il y dessina toute espèce d'images, y grava toute sorte de figures, et grava enfin dans la Lampe sacrée et mystérieuse une image représentant le mystère le plus sacré. Telle fut l'œuvre sortie de la pensée divine. Mais cela n'était que l'ébauche de l'édifice qui existait *immatériellement* sans toutefois exister *matériellement*. L'œuvre de la création était aussi cachée que le Nom du Créateur, qui n'était en ce moment que Lui (« Mi »). Alors voulant se manifester en des œuvres matérielles et ajouter à son nom même une matérialité, Dieu s'habilla d'un vêtement précieux et resplendissant et créa les choses matérielles, appelées « Cela » (« Eleh » ). »

Nous ne serions pas éloigné de croire que ce qui a engagé J. de Pauly à interpréter « Eleh » dans le sens de la matérialité, c'est la leçon des éditions de Crémone et de Lublin où, comme il l'observe dans une note, on écrit : *bââ lo tgaletî b'gouphâ* (cf. *Zohar*, t. VI, note 5). Cependant, du fait que ces éditions disent que le Mystère des Mystères ait voulu se manifester en un corps, il ne s'ensuit pas de cette expression — qui est ésotérique — qu'il s'agisse des œuvres matérielles, visibles. Un mot aurait dû prévenir une telle méprise. La phrase suivante est du même *Zohar* et des mêmes éditions. « Levez vos yeux en haut et voyez « Qui » (Mi) a créé Cela » (Eleh). » Ces mots expriment toute l'œuvre de la Création; car c'est par « Mi » d'en haut et « Eleh » d'en bas que tout a

été fait. (Z., I. 30 a.) Et le Zohar continue : « Mi » et « Eleh » se complètent l'un l'autre. Car, avant la création, tout était au-dessus de l'entendement et de la conception, et « Hochmah » était aussi cachée que le Point suprême... Avant la création du monde il n'y avait aucune distinction entre le Principe suprême et le Verbe; ce n'est qu'après la création qu'on commença à distinguer entre « Mi » et « Eleh ». Malgré cette distinction, l'un et l'autre ne font qu'un. Ainsi le « Mi » d'en haut est devenu ici-bas « Iam ».

On le voit. Puisque l'un et l'autre, « Mi » et « Eleh », ne font qu'un, s'il était exact que « Eleh » signifiât les œuvres matérielles, la Kabbale serait panthéiste, sinon dans son esprit, tout au moins et contradictoirement à sa pensée générale dans l'expression de ce passage.

Encore une fois l'erreur est seulement imputable aux traducteurs défectueux et à ces critiques qui traitent d'un sujet qu'ils n'ont pas étudié. Mais que répondraient-ils, ces traducteurs qui comprennent « Eleh » (Cela) par « ces choses matérielles », à Karppe lorsqu'il termine sa citation du Z. I, 2a par cette réflexion : « Qu'est-ce à dire, sinon que, avant le développement de l'univers, Dieu n'était pas, ou Dieu n'était qu'un point d'interrogation, c'est-à-dire une infinité de possibilités, et que par le développement de l'univers il prit un nom — on sait ce que signifie pour les Sémites prendre un nom — il prit l'Etre (1); l'univers est le développement de Dieu vers l'Etre, comme le mot « Eleh » est le développement de « Mi » et ils sont unis dans un même tout, comme les deux termes en un même nom ; que répondraient-ils ces traducteurs qui entendent les mots symboliques « Mi » et « Eleh » dans le même sens que Karppe ? Ils ne pourraient rien répondre relativement à ce passage, sinon qu'il est en désaccord avec d'autres qui ne permettent pas cette déduction.

1. Cet orientaliste en est à ne pas savoir que pour les Kabbalistes le « Nom » signifie les propriétés divines. Dans les Pirkê di Rabbi Eliezer (Ch. III) il est écrit : « Avant la création du monde, il n'y avait que Dieu, béni soit-il, lui et son Nom ». D'après notre critique, cela voudrait dire : « il n'y avait que Dieu et son Etre ». Etant donné l'estime des Juifs pour les Pirkê depuis tant de siècles, ce serait transformer toute une race en une collectivité d'imbéciles.

Nommès (1) a imaginé que le sens de ce texte serait que « par la création Dieu est sorti, pour nous, de son état d'incompréhensibilité et s'est tellement uni à l'Univers, que sa coopération s'étend partout en lui, non celle de l'Univers sur Dieu, et c'est sur cette incessante coopération que repose l'existence continue de la Création ». — Cette explication serait ingénieuse si d'autres textes, ceux que nous avons cités plus haut, ne la rendaient inadmissible. Car enfin, la doctrine enseignée en divers passages, doit être cohérente. La plupart des traducteurs et des critiques ont d'ailleurs glissé dans l'erreur pour avoir considéré les textes isolément, au lieu de les élucider l'un par l'autre.

Une autre raison, non moins sérieuse, qui a jeté selon nous traducteurs et critiques dans l'extrême confusion, à propos des passages ésotériques du genre de celui que nous analysons, est qu'ils ne se sont pas instruits de la véritable signification des termes kabbalistiques, tels que : « Mi » (= Qui ?), « Mâ » (= Quoi ?), et d'autres. Ils se figurent naïvement que « Mi » se rapporte indifféremment à l'essence divine *in genere*, inconnaissable en sa transcendance. Or « Mi » se rapporte à la troisième hypostase, à Binah, l'Intelligence, appelée « Mère Suprême ». Ces manières de parler sont dès lors inexactes, telles que « Dieu n'était qu'un point d'interrogation ». Il est non moins inexact de croire que la formule « en bas », « inférieur », signifie « terrestre ». C'est d'ailleurs grâce à ces méprises que l'on a pu avec ingénuité ou habileté, mais facilement, faire coïncider des textes kabbalistiques avec les enseignements chrétiens.

Nous proposons cette traduction du f. 2a : « Lorsque le Caché de tous les Cachés voulut se révéler, il fit d'abord un point qui monta pour être la Pensée (2). Il y dessina toutes les formes, y sculpta toutes les figures et y grava la Lampe sainte mystérieuse, figure d'une forme mystérieuse. Saint des Saints,

1. *Muséon*, avril 1874, p. 113.

2. Le mouvement dans l'essence divine en vue de sa manifestation est exprimé en Kabbale par le terme d'« ascension », dans lequel est comprise l'idée d'Amour (hesed). Texte biblique mémorial : « Car j'ai dit : Le monde sera construit par l'amour » (Ps. LXXXIX. 3) On traduit aujourd'hui par : La bonté est établie pour toujours ».



construction profonde sortie de la Pensée, et l'appela « Mi », commencement de la construction (ou de l'édifice). Elle était et n'existait pas, profonde et cachée dans le Nom. C'est ce que désigne « Mi ». Voulant se manifester et être appelé par un Nom, il se revêtit d'un vêtement de gloire resplendissant et créa « Eleh », et éleva « Eleh » dans le Nom... Et de même que « Mi » est toujours uni à « Eleh », de même le Nom lui-même est uni. Par ce mystère le monde subsiste (se maintient, perdure). »

Cette version deviendra parfaitement claire, croyons-nous, si l'on se rappelle que la terminologie kabbalistique applique le terme de « Mi » au troisième degré séphirothique, Binah. Et de même, « Saint des Saints » est en Kabbale synonyme de Binah, l'Intelligence: Hochmah, où sont dessinées, sculptées, gravées (le Zohar s'exprime comme le Sepher Ietsirah) les formes et les figures, désigne le second degré, ou Pensée.

Ouvrons une parenthèse sur les méthodes de nos meilleurs savants. Estimons leur travail.

Les critiques, qui prétendent que le Zohar est l'œuvre de Moïse de Léon, devraient avoir la prudence de se prononcer en multipliant les peut-être. En effet ce rabbin emploie, dans le passage analogue à celui du Zohar que nous étudions, des termes plus explétifs. En montrant leur inexpérience de traduire convenablement ce texte du f. 2a, et de le comprendre, ces critiques dont l'affirmation est purement autoritaire, prouvent qu'ils n'ont pas lu ce rabbin auquel ils attribuent le Zohar. Au surplus, s'ils l'avaient lu, ils parleraient avec nous la conviction que le Zohar n'est pas son œuvre à cause de la différence des styles. Le recueil de la tradition kabbalistique emploie-t-il des expressions comme les suivantes, que nous soumettons à l'appréciation des sommités antikabbalistiques ?

(1) ואעפ"י שיש לדעת אם הספירות הן נבראות ואם לאו  
 כי אם תאמר שהן נבראות היאך יש להאמין קיום אמונתנו  
 בדבר נברא ואם תאמר שאינן נבראות היאך אתה אומ' שגדע  
 או נשיג ונחקור אחר דבר שאינו נברא...

1. Aleph ayn, phé est l'abréviation de aph al phi, c'est-à-dire : Et de même.

Traduction : « Et de même en est-il pour savoir si les Sephiroth sont des créatures ou non, car si l'on dit qu'elles sont des créatures, comment établir sur une chose créée la base de notre croyance ? Et si l'on dit qu'elles ne sont pas créées, comment en connaîtra-t-on autre chose sinon qu'elles ne sont pas créées, etc... »

Si le Zohar employait ce langage plus à la portée des Anti-kabbalistes, ils ne resteraient pas, devant certains textes du Zohar, plus ébaubis que des numismates en présence d'une inscription usée par le temps. Fermons la parenthèse.

L'analyse faite jusqu'ici du texte contenu dans le f. 2a suggère qu'il s'agit de l'évolution sephirothique. On vient de décrire l'émanation des trois premières Sephiroth. Or, le texte continue en disant que « Mi », c'est-à-dire Binah, est le commencement de la « construction ». Cette construction, dont la description développée sera établie suivant le thème de la création matérielle en six jours, n'est pas la construction ou genèse de notre monde actuel. L'une, la construction réelle, est à l'image de l'autre, la construction idéale. La construction idéale est cachée, selon le style du Zohar, dans Binah. Binah veut se révéler, être appelé par un « Nom », ce qui signifie que cette Sephirah veut être connue par ses propriétés. Elle crée donc (ou fait émaner) (1) « Eleh » qu'il vaudrait mieux traduire par « Ceux-ci » au lieu de « Cela ». Ce terme (Ceux-ci) en langage ésotérique correspond aux six degrés qui sont dans le mystère du Vav caché dans le Hé (2). (Le premier Hé du Tétragramme est Binah, Yod est Hochmah, la pointe du Yod est Kether.) « Eleh » désigne les six degrés dont la Sephirah Tiphereth (la Beauté), symbolisée par le Vav, est la synthèse. Elle est le « corps » (*Goupha*) dans lequel les éditions de Crémone et de Lublin nous avertissent qu'elle s'est révélée. Ce « corps » ne désigne en rien les choses matérielles (3). Nous ne sommes pas encore sortis de la descrip-

1. D'après les commentaires les plus autorisés, nous l'avons noté ailleurs, ces termes sont identiques.

2. Il y a là un symbolisme kabbalistique des lettres. On remarquera que le Hé est formé avec les lettres Vav et Daleth.

3. Il est curieux que J. de Pauly ne se soit pas aperçu de son erreur, car

tion de l'émanation séphirothique, du monde créateur idéal et opératif. (On se rappelle que les Sephiroth inférieures sont nommées allégoriquement « jours de la construction ».) L'évolution séphirothique se termine à la dixième Sephirah, Malcouth, le second Hé du Tétragramme, qui est en fait la créatrice (au sens obvie du mot, car l'« émanation » proprement dite ne concerne que le monde de l'Atsilah) des mondes Beriah (Création), Ietsirah (Formation) et Assyah (Faction). Comme les six Sephiroth précédant Malcouth, résumées en Tiphereth, sont symbolisées par les six jours de la Création, la Sephirah Malcouth est appelée « Sabbath » (Repos, Cessation). Lorsque les Kabbalistes empruntent leurs symboles à l'anthropomorphisme, ils désignent Tiphereth par l'Epoux et Malcouth par l'Epouse. C'est en vertu de leur union que s'opère la création des mondes précités. Ces deux Sephiroth sont les enfants, Fils et Fille, du Père (Hochmah) et de la Mère (Binah). Aussi la Kabbale dit-elle que la Mère (Mi) veille sur ses enfants (les sept Sephiroth inférieures).

On commence assurément à mesurer l'importance de l'erreur commise par les traducteurs et les critiques de la Tradition ésotérique, non seulement par rapport à ce texte du f. 2a, mais par rapport à tant d'autres passages. Le lecteur s'est probablement aperçu que la description de l'évolution Séphirothique montre que les dix Sephiroth unissent les lettres du Tétragramme Yod Hé Vav Hé. En suivant l'énorme méprise de ceux qui interprètent « Eleh » par les œuvres matérielles, on serait obligé de conclure qu'il y a peu de systèmes aussi panthéistes que la Kabbale. D'autant que le Zohar enseigne « qu'Elohim et Jehova ne sont qu'un » (1).

Résumons la description zoharique. Traduisant « Mi bara Eleh » (Qui a créé Cela), selon l'esprit et non plus selon une

dans le tableau de la disposition séphirothique qu'il donne hors texte (p. 180), il signale très bien que « leh » ou « gough » désignent Tiphereth. Les six Sephiroth synthétisées et Tiphereth forment ce que la Kabbale nomme la « petite figure » (Zeir Anpin), la « longue figure » arich Anpin correspond à la Kether où sont cachées Hochmah et Binah.

1. Z. I, 12 a.

littéralité inexpressive, on pourrait dire que le Mystère des Mystères ou le Saint Ancien (Dieu), ayant conçu le désir de se manifester, forma, dessina et grava le plan de sa manifestation qui de la pensée passa à l'acte. Puis il établit les six degrés qui le rendent plus accessibles, *émanés* (monde d'Atzilah) dans la Sagesse (Hochmah), *créés* (monde de Beriah) dans l'Intelligence (Binah), *formés* (monde d'Ietsirah) dans la Beauté (Tiphereth), et *faits* (monde d'Assyah) dans le Règne (Malcouth).

Revenons à la description zoharique. Il est évident que la « Construction » existait et n'existait pas, et par conséquent Elohim. Elle n'existait pas, puisqu'elle n'était pas émanée de « Mi » ; elle existait cependant, car les six degrés étaient contenus dans « Mi », comme « Mi » était cachée dans « Mâ », le Mâ suprême ou le second degré, comme « Mâ » et « Mi » étaient cachés dans le Point.

Le Zohar termine en déclarant que c'est grâce au mystère de l'union entre « Mi » et « Eleh » que le monde subsiste, qu'il est stable. Conformément à son but, qui est d'entretenir les adeptes dans la vie spirituelle, il veut graver dans l'esprit, avec les procédés allégoriques qui lui sont propres, un enseignement mystique.

Les Sephiroth unies, de la dernière Malcouth à la troisième « Mi », et par « Mi » avec les trois premières, forment ce que les Kabbalistes appellent les deux parties du Char (Merkabah). Il est clair qu'il est indispensable que ces deux parties ne soient pas séparées pour que l'effusion de l'influence divine s'écoule par les canaux séphirothiques et par Malcouth sur l'Univers. La réception par Malcouth des influences émanant des neuf Sephiroth qui lui sont antérieures lui font attribuer le nom de Mer (Yam) (1).

Mais le Zohar dit au sujet de « Mi » et de « Eleh » composant le nom divin « Elohim » que c'est à ce mystère que les coupables qui adorèrent le veau d'or firent allusion lorsqu'ils s'écrièrent : « Eleh est ton Dieu, ô Israël. » La tradition ésotérique veut signifier que les Israélites coupables avaient séparé

1. On observera que *iam* (mer) et *mi* (qui) sont composés des deux mêmes lettres ; mais renversées.

Malcouth (le principe divin immanent) qui est unie avec les six précédentes Sephiroth et par « Mi » (Binah) avec les trois Sephiroth suprêmes. « Eleh » était donc séparé de « Mi » et par conséquent du Ternaire supérieur. Ces impies avaient donc séparé les Sephiroth qui forment le « nom » de Dieu d'avec son essence. L'influence céleste ne pouvait se communiquer. Les « plantes » étaient ravagées. L'univers ne peut donc pas *subsister*, c'est-à-dire être conforme au plan divin, lorsque l'impiété le gouverne. Dans leur langage, les Kabbalistes disent que c'est faire tomber la Malcouth (le Règne divin) dans la sphère des écorces (Klippoth), des démons.

Les rationalistes penseront : Voilà beaucoup d'enfantillages ! Nous ne pensons pas trouver parmi les moqueurs, qui proclament à leur tour « Eleh est ton Dieu », les graves théologiens qui enseignent l'union du surnaturel et du naturel et qui font un aimable tableau des conséquences de cette union.

La conception de la Kabbale, que nous venons d'analyser dans son texte, serait facilement l'objet de commentaires intéressants. Notamment sur la doctrine exprimée par le terme de « vêtement » sous lequel l'essence divine se manifeste, et par conséquent celui de « Lumière ». Cela nous entraînerait à insister sur la signification véritable du mot *Zohar* (Lumière) (1). Mais nous amplifierions outre mesure. Nous en avons probablement assez dit sur ce chapitre. Dans notre enquête sur les principes fondamentaux de la Kabbale, nous avons examiné celui des rapports entre l'Infini et le Fini. Nous avons maintenant la conviction que l'Hébraïsme ésotérique n'est point panthéiste ; et nous savons pourquoi ceux qui l'en justifient, le font avec des arguments illicites, et pourquoi également ceux qui l'en accusent se trompent. Ils discourent d'une voix sonore, ils formulent leurs conclusions avec une prétention impérative, mais en écoutant sans se distraire leurs propos emphatiques, on s'aperçoit vite qu'ils n'ont pas étudié les premiers éléments de la question.

1. V. au chapitre suivant. Nous en donnons une notion spécialisée.

## APPENDICE AU CHAPITRE XII

### *Une singulière appréciation chrétienne de la Kabbale*

L'opinion défavorable du rabbin converti Drach, concernant les travaux du Dominicain Joseph Ciantès, nous a surpris. Cet évêque de Marsique a composé deux dissertations sur la théologie kabbalistique : *De Sanctissima Trinitate* (1664) et *De Sancta Christi incarnatione* (1668). Elles ont été traduites en français et en italien. Ciantès y révèle une remarquable science d'hébraïsant, et il aurait été désirable que les orientalistes, Drach lui-même, eussent suivi son exemple. Mais Ciantès est non seulement l'auteur des dissertations précitées, il traduisit en hébreu la *Somme* de saint Thomas *Contra Gentiles* (Rome, 1657). Cette version a été préfacée par le Révérendissime Jean Caramuel Lubkowitz. Ce religieux avait été chargé par ses supérieurs de donner son avis sur le travail du prélat. Nous avons ainsi, à propos de la Kabbale, la critique la plus extraordinaire, la plus inattendue et la plus pitoyable. Et pourtant les absurdités ne manquent pas à ce propos ! Ce n'est pas que l'auteur manque de savoir. Il lit parfaitement les livres rabbiniques en leur langue originale. Cependant de judiciaire point. On reste affligé de constater que ses talents notables d'érudit aient servi non pas à exposer la tradition ésotérique telle qu'elle est, mais à la caricaturer. Caramuel fournit un merveilleux exemple de ce que produit la logique lorsqu'elle est faussée. Tous ses syllogismes ont l'apparence d'être parfaitement construits : ils n'en sont pas moins en réalité tous bâtarde. Bref, le but que ce logicien contrefait poursuit est de prouver que la Kabbale n'est autre qu'un athéisme absolu. Voici quelques-

unes de ses *Conclusions* qu'on ne lira pas sans un étonnement amusé.

«... Si la Théologie fondamentale, la Doctrine supérieure des Juifs, n'est renversée, toute connaissance de Dieu est abolie, et le monde est envahi par les épaisses ténèbres de l'Athéisme.» (*Corollaire à la 5<sup>e</sup> Conclusion.*)

« D'après la Théologie secrète des Hébreux, toute religion doit être niée ainsi que tout culte divin proscrit. » (*7<sup>e</sup> Conclusion.*)

« Cette Théologie enlève donc aux Juifs toute religion divine et toute foi non seulement passée, présente, mais à venir. » (*Coroll. à la 7<sup>e</sup> Concl.*)

(Nous prions le lecteur de croire que nous ne choisissons pas parmi les conclusions de Caramuel pour en extraire les plus cocasses.)

« Etant donné la Théologie sublime des Juifs, il est impossible non seulement de les convertir, mais de les ébranler, par des arguments tirés de l'Ancien Testament. » (*8<sup>e</sup> Concl.*)

« Pour convertir les Juifs, il faut donc détruire la Théologie kabbalistique. » (*Coroll. de la 8<sup>e</sup> concl.*)

Le théologien exprime en passant son jugement défavorable sur les Kabbalistes chrétiens. Comment la Kabbale peut-elle contenir les mystères qu'ils y découvrent, s'écrie-t-il, puisqu'elle sue l'impiété à toutes les lignes? Caramuel semble ne plus se posséder. Puis après, il exulte de ce que l'évêque Ciantès a traduit la *Somme Contra Gentiles*, car il estime que l'œuvre de Saint Thomas est la meilleure pour convertir les Juifs. L'Angélique est un « stratège invincible ». Et, sur ces entre-faites, il entonne un hymne de louanges que nous aurions reproduit avec plaisir si notre ouvrage était consacré aux excentriques de la littérature religieuse. Mais souhaitons bonne chance à l'enthousiaste Thomiste!

Les conclusions de Caramuel sont établies principalement sur l'examen de la théorie de R. Moïse de Cordoue, l'auteur du *Pardès Rimonnim* (le Jardin des Grenades). Il note bien au passage qu'il y aurait contradiction entre Cordovero et Azriel; néanmoins Caramuel a des principes. C'est un homme qui raisonne

en ligne droite. Les Kabbalistes n'en sont pas moins, tous, des athées. Nous voulons signifier ainsi, en faisant la part généreuse au théologien, que dans le cas (impossible d'ailleurs) où les idées de Cordovero auraient favorisé une conviction en toutes circonstances trop rigoureuse, le syllogiste aurait pu s'aviser de construire un autre raisonnement. Il aurait pu se dire : le Kabbaliste Cordovero est athée, mais il est en contradiction avec le Kabbaliste Azriel, or Azriel n'est pas athée, donc la Kabbale n'est pas forcément athée dans le passé, le présent et l'avenir.

Où serait la joie pour un scolastique dégénéré s'il ne pouvait s'amuser à édifier logiquement des imaginaires ?

Quoique Caramuel ait pris à partie Cordovero, il s'aventure à reproduire une importante citation du *Schaarè Orah* (La porte de la Lumière) de J. Gikatilla (1). Continuant sa route antikabbaliste aussi aveuglément qu'un inquisiteur en Albigeois, notre Dominicain ne modifie en rien sa ligne de direction.

Reproduisons à notre tour les termes de Gikatilla, nous donnerons ensuite le commentaire de l'éminent dialecticien.

« On doit savoir que tous les Noms divins (2), qui sont cités dans la Loi (Thorah), sont compris dans le Nom du Saint, béni soit-il; ce que l'on appelle le corps de l'arbre, et les autres Noms en sont, ou la racine, ou les rameaux, ou le trésor caché. A chacun d'eux se rapporte une opération distincte l'une de l'autre. Voici un exemple relatif au trésor, dans lequel il y a de nombreuses chambres qui sont appropriées à quelque chose de particulier. Dans une chambre il y a des pierres précieuses et des perles, dans une autre de l'argent, dans une troisième de l'or, dans une quatrième il y a des vêtements. Quand l'homme a besoin d'aliments, s'il ne connaît pas la chambre dans laquelle ils se trouvent, il peut arriver qu'il meure de faim. Or les chambres sont pleines de tout ce qui est bon. Cela provient non de ce que sa demande a été rejetée, mais de ce qu'il ne sait pas dans quelle chambre se trouve ce dont il a

1. La traduction latine de ce traité a été insérée dans le recueil de Pistor.

2. Nous rappelons que les « noms divins » désignent les Sephiroth.



besoin. C'est à cela que sert la connaissance des Saints Noms du Béni soit-il. Les Noms divins sont constitués quelques-uns pour la demande, les faveurs et la miséricorde, quelques-uns pour les gémissements, les infortunes et la rigueur, d'autres pour la nourriture et la conduite de la vie, d'autres pour la patience, pour la piété et pour la grâce. Or celui qui ne sait pas diriger son intention dans sa prière vers le « Nom », qui est la porte de ce qu'il désire, à qui s'en prendra-t-il de ce que son désir n'a pas été satisfait ? A son ignorance ou à sa sottise, comme il est dit (*Prov.*, XIX, 3) : « la folie de l'homme lui fait prendre une fausse route, et son cœur est en colère contre Dieu. » Car les mains du Saint, béni soit-il, sont ouvertes à tous, mais la folie rend vaine l'ouverture, car il ignore dans quel trésor se trouve ce dont il a besoin. Aussi revient-il vide et une mauvaise pensée lui vient à l'esprit : que ce « Nom » lui a refusé ce qu'il veut. Mais il n'en est pas ainsi. C'est sa folie qui est responsable, car il ignore dans quel trésor se trouve ce dont il est pauvre. C'est pourquoi il est repoussé, comme il est dit (*Jérém.*, I, 25) : « Vos péchés ont détourné de vous la bonté. » Aussi est-il nécessaire que l'homme examine les chemins de la Loi et qu'il connaisse l'intention des Noms de Sainteté, de telle sorte qu'il y soit habile, et quand il éprouve le besoin de prier le Saint, béni soit-il, qu'il tourne son intention vers l'un des Noms, constitué pour sa demande. »

Telle est la doctrine kabbalistique, enseignée par Gikatilla. C'est la doctrine traditionnelle.

Un Religieux, catholique, aurait dû être le dernier à y trouver quelque scandale. Le docte Caramuel appartient à la catégorie de ces gens inconscients, qui se moquent chez autrui des pensées qu'ils expriment eux-mêmes et des actes qu'ils pratiquent d'une manière analogue. On pourrait aller loin s'il s'agissait d'établir le parallèle dévotionnel auquel nous faisons allusion. « *Etiam verba Evangelii scripta virtutem salutiferam habent; sicut B. Barnabas infirmos curabat Evangelium supponendi. Cavandæ sunt tamen suppositiones characterum, quoniam hoc est superstitiosum.* » Telle est la théorie de l'Angélique docteur, stratège invincible des Kabbalistes. (*In Rom.*,

c. 1, lect. 6) (1). Si un Kabbaliste avait émis un propos de cette nature et avait conseillé d'appliquer la Bible sur un malade pour le guérir, notre excellent Thomiste aurait probablement sifflé. A railler de telles idées, les moqueurs devraient, au moins, par amour du syllogisme, s'étonner moins qu'on raille les leurs.

Or, ce que le Kabbaliste Gikatilla expose en quelques mots, c'est la doctrine pratique de la Kabbale dévotionnelle. Le but de la Kabbale est, en effet, d'intercéder le Saint, béni soit-il (Dieu), en s'adressant à l'un de ses attributs, à l'un de ces « Noms » ou Sephiroth. La doctrine se complète par l'intercession des anges. Si la Kabbale est une forme de l'athéisme, il faut avouer que cette sorte d'athéisme est assez répandue ailleurs que dans le Judaïsme (2).

Ceci dit, reproduisons le commentaire de Caramuel. Pour bien comprendre cette doctrine, écrit-il, supposez la Sephirah *Iessod* présider aux choses relatives à la nourriture, au vêtement, à ce qui est nécessaire à la vie; ou la Sephirah *Kether* aux faveurs divines et surnaturelles, etc.; vous ne savez rien de ces Sephiroth et vous priez Dieu en disant : *Notre Père*, etc., *que votre règne arrive*, etc., *donnez-nous aujourd'hui notre pain quotidien*, etc., il peut se faire, prétend la Théologie supérieure des Juifs, que vous mourriez de faim; non parce que

1. Nous n'avons pas vérifié cette citation que nous trouvons chez le R. P. Gotti : *Veritas relig. christ. contra Judeos*, Venise, 1750. Nous avons supposé que le dominicain n'aurait point prêté au théologien par excellence de son ordre, quelque riche qu'il soit.

2. On connaît dans la liturgie catholique le rôle des sept anges, désignés sous le nom d'« Anges de la Présence ». Relativement aux Sacrements, l'Eucharistie est assignée à saint Michel, le Baptême à saint Gabriel, la Confirmation à saint Uriel, la Pénitence à saint Jehudiel, l'Extrême-Onction à saint Raphaël, l'Ordre à saint Seaktiel, et le mariage à saint Barachiel. Le profond et charmant P. Faber observe à ce sujet : « Sans doute, il est très difficile d'estimer ces pieuses croyances à leur valeur réelle. Il y a généralement en elles quelque chose de divin. » L'abbé E. Soyer, après avoir emprunté au mystique anglais cette citation, donne quelques détails curieux sur les attributs symboliques de ces sept anges (Cf. *Saint Michel et les saints anges*, Contances, 1870, p. 30). Cet auteur, qui s'est fait une spécialité de la littérature angélique, a également publié un *Essai sur l'ange et l'homme considérés dans leur nature, leurs hiérarchies, leurs relations et leurs luttes contre les démons*. Tours, 1880. Ces ouvrages sont intéressants pour l'étude comparée de l'angélogie et de la démonologie dans les traditions catholique et kabbalistique.

votre demande a été repoussée, mais parce que vous ne connaissez pas la Sephirah qui doit la satisfaire. Et Dieu n'est pas en cause, la faute n'est pas à lui, si vous périssez, car ses mains séphirothiques sont ouvertes pour tous, mais à votre ignorance. En effet, vous priez vainement, car vous ignorez quelle est la Sephirah qui est terrestre et quelle est celle qui est céleste et qui peut donner et pourvoir. En disant que Dieu n'a pas exaucé votre demande, vous lui faites injure, dit la Théologie supérieure des Juifs. Car votre ruine est votre fait, parce que vous avez osé monter immédiatement vers Dieu alors que vous deviez mettre un intermédiaire en tout et demander par la Sephirah Kether les choses célestes, et par la Sephirah Iessod les choses temporelles et terrestres. »

Caramuel présente là une parodie de la Kabbale. Nous ne croyons pas que le Kabbaliste s'adressant à la Sephirah Hochmah (la Sagesse), celle que Remaq (Moïse Cordovero) appelle la « seconde dans l'ordre séphirothique et la première qui se manifeste », soit plus athée que le catholique qui s'écrie : « Jésus, splendeur du Père, ayez pitié de nous. » Il devrait, lui aussi, s'adresser immédiatement au Père plutôt que de poser un intermédiaire. Mais nous aurions trop beau jeu pour réfuter les Caramuels... Après tout, si même la mystique des Juifs, telle que l'expose Gikatilla, était répréhensible, quel athéisme passé, présent et futur, y découvrirait-on ?

Voici d'ailleurs le texte d'une prière kabbalistique. Elle est extraite d'un rituel de 1463 (c'est-à-dire de 1703 de l'ère chrétienne). Les liturgistes juifs recommandent à leurs coreligionnaires qui ne sont pas initiés à l'Hébraïsme ésotérique de ne pas prononcer de semblables formules. A cause des invocations contenant la pluralité, probablement.

Toi, Toi-même (1). Eternel, Dieu, sois béni (se rapporte à Kether). Un. Unique (se rapportant à Hochmah) siégeant au plus haut et veillant sur ici-bas (2) (se rapportant au Tétragramme avec la ponctuation d'Elohim, c'est-à-dire de Jehovi,

1. Littéralement : « Lui » (Hou).

2. Au pluriel dans le texte ; c'est-à-dire : sur les mondes inférieurs.

c'est Binah). Dieu sur tout ce qui a été exprimé (1) (relatif à Hesed), Dieu, les Dieux (relatif à Guebourah), Un, Miséricordieux, aimant ceux qui reviennent vers Toi par le repentir (relatif au Tétragramme Jehovah, il s'agit de Tiphereth), Troisième (2) des armées d'en Haut et d'en Bas (correspond à Netsach et à Hôd), gardien des pauvres, leur Unique (correspond à Iessod), Seigneur de toutes les œuvres, acceptant les prières de tes serviteurs (relatif à Malcouth)!

Quel que soit le jugement que l'on portera sur cette prière, nous croyons difficile que l'on y découvre des traces d'athéisme.

Il importe peu de discuter en détail les élucubrations du Révérendissime Caramuel, de montrer le mauvais usage qu'il fait des citations du *Pardès Rimmonim* de Cordovero. On doit observer seulement, en premier lieu, que l'éminent scolastique est choqué de ce que le Kabbaliste établit une distinction entre l'ensemble des Sephiroth et l'En-Soph ainsi qu'entre les Sephiroth elles-mêmes. Cordovero pose en effet une distinction, mais son censeur ne voit pas que cette distinction n'est pas, comme nous l'avons signalé précédemment, une séparation. Le Kabbaliste ne dit-il pas expressément que le sens de l'Emanation doit être entendu de telle sorte que ce qui est séparé de son principe ne l'est pas en réalité, en ajoutant la formule habituelle d'indignation : *Itas* (*Pard. Rim.*, f. 92) (3). Il y a donc, par exemple, pour le théosophe juif, *distinction* et non séparation entre la Couronne (Kether) et la Sagesse (Hochmah) comme il y avait, probablement, pour le Révérendissime Thomiste, *distinction* entre la première et la seconde personne de l'indivisible Trinité.

Observons, en second lieu, que le savant Religieux doit certainement avoir tort. Car Joseph Ciantès, à propos de la traduction duquel il exprime un grand éloge mérité, s'appuie notamment sur Cordovero, afin de prouver aux Juifs les dogmes catholiques de la Trinité et de l'Incarnation du Verbe. L'évêque de Marsique s'étonne à chaque page de leur inconséquence à

1. Il nous semble que Nimtsa signifie : « Tout ce que l'on peut imaginer. »

2. Ce terme n'est pas théologique, comme certains interprètes le supposeraient peut-être, mais il est emprunté à la jurisprudence. Il désigne celui à qui l'on a confié un dépôt.

3. Cette formule correspond au latin *quod absit*.

ne pas admettre les vérités de la théologie chrétienne, étant donné les principes soutenus par les maîtres de leur Théologie fondamentale ou Théologie sublime. Ciantès va même jusqu'à établir, en comparant Cordovero et saint Thomas, l'identité entre l'enseignement chrétien et l'enseignement ésotérique des Juifs. Il prend parti, sous prétexte qu'il y a de fortes raisons pour supposer que le théosophe juif a médité saint Thomas (Cf. *De Incarnat.*, ch. IV). Nous sommes loin de le contredire. Nous remarquerons seulement à ce propos qu'il était inutile de traduire la *Somme* de l'Angélique. Les théosophes juifs étaient en mesure de la lire. Quant aux autres Juifs, saint Thomas leur est aussi indifférent que la Kabbale. De plus, imaginons la réponse qu'aurait pu exprimer les docteurs hébreux aux apologies de Ciantès : Le Thomisme et la Kabbale sont des théologies identiques, Caramuel a prouvé que la Kabbale est athée, donc le Thomisme est athée...

En définitive, la meilleure réfutation des opinions de Caramuel sur la Kabbale se trouve chez son émule en hébraïsme, Ciantès. C'est ce qui dispense de prouver plus longuement l' inanité de l'accusation vraiment saugrenue d'après laquelle la Kabbale serait une doctrine athée. Caramuel Lubkowitz était sans doute un juif converti devenu antisémite. Le fait ne serait pas absolument unique..

Il nous a semblé utile d'insérer cette note au cas — il faut compter avec le hasard — où quelque savant découvrirait la traduction hébraue de la *Somme Contra Gentiles*, préfacée par le Révérendissime Jean Caramuel, pour s'émouvoir de son apparente érudition et de sa faconde syllogistique.

### XIII

## LES INTERMÉDIAIRES PERSONNIFIÉS

---

**Le “ Metatron ” — La “ Schekinàh ”**

## I

Le terme de Schekinah occupe, dans la théorie kabbalistique, une place fondamentale. La définition que suggère l'étymologie — ce terme dérive de *Schakan* — est celle de *résidence en un lieu*, de *cohabitation* ou plutôt d'*inhabitation*. Relativement à Dieu, Schekinah désigne, en un sens général, la « présence divine », sa « gloire ». Il en est souvent fait mention dans l'Écriture : au moment de la promulgation du Décalogue, pour la construction du Tabernacle, pour l'édification du temple de Salomon et de Zorobabel, etc. Ce mot est d'un usage fréquent dans les écrits talmudiques, targumiques, midraschiques et enfin kabbalistiques. Son importance dans le Zohar réclame une attention spéciale. Cependant, la plupart des questions traitées par la Kabbale sont complexes, et l'extraordinaire multiplicité des aspects sous lesquels se présente celle de la Schekinah la rend plus complexe encore.

Il semble bien que, même en dehors de la tradition kabbalistique, les exégètes ont éprouvé ce sentiment. Elias Lévíta, en son *Tischbi*, ne voulant point se mêler de pénétrer au sein de la mystérieuse théologie de ses coreligionnaires, se borne à dire : « nos Maîtres, de mémoire bénie, appellent le Saint Esprit : *Schekinah*, car elle repose sur les prophètes. » Et il ajoute : « Les Maîtres de la Kabbale ont à ce sujet de grands secrets. »

Maïmonide a tenté de résoudre le problème à son point de vue rationaliste. Il enseigne dans son *Moreh* (I. XXV) que chaque fois que l'on trouve le verbe *schakan* attribué à Dieu, il désigne la permanence, dans quelque lieu, de la Schekinah, c'est-à-dire de sa *lumière* qui est une *chose créée*, ou la permanence de la Providence se manifestant dans une chose quel-

conque. L'aigle de la Synagogue insiste sur ce caractère de *lumière créée*. Il est intéressant de voir que ce docteur considère (I, XXVIII) la Schekinah comme « Lumière » et « Providence », mais aussi comme une entité distincte et un intermédiaire entre Dieu et le monde.

Les commentateurs philosophes de la Kabbale n'ont pas admis cette interprétation. Nahmanide notamment réfute l'illustre théologien. Abarbanel ne souscrit à l'enseignement ni de l'un ni de l'autre et préfère suivre la tradition mystique dont il produit un commentaire qui est souvent une simple reproduction du Zohar. Nous devons retenir que la discussion entre Maïmonide et Abarbanel porte sur le caractère ou de *créature*, ou de *principe émané*, relativement à la Schekinah. Car pour Nahmanide, elle est l'essence de Dieu. Mais de part et d'autre, il paraît bien qu'il leur suffit d'envisager la théorie de la Schekinah à un petit nombre de points de vue seulement, ils ne se proposent pas de la traiter méthodiquement, sinon en totalité, du moins avec une certaine ampleur. Finalement, la difficulté du sujet, tel que le développe le Zohar, est impressionnante. Ce qui fait qu'à notre tour, nous l'aborderons sans avoir l'ambition d'achever une tâche trop imposante. Nous sommes d'ailleurs excusé lorsqu'on voit des hébraïsants de l'envergure de Wagenseil avouer : *Quid per Schekinah Judœi proprie intelligant explicatu est difficile*. Cependant il était impossible de ne pas consacrer quelques pages à ce sujet qui est un des plus essentiels de l'Hébraïsme ésotérique. Nous ne devions pas suivre l'exemple de maints critiques modernes qui se bornent à dire que la Schekinah signifie la « présence divine ».

La signification générale de Schekinah est sans doute celle de présence immédiate de Dieu au sein du monde et de l'homme. La Kabbale donc, après avoir posé la question de la transcendance divine symbolisée par l'En-Soph (Infini), pose celle de l'Immanence désignée par la Schekinah. Un auteur contemporain, dont nous avons eu l'occasion de parler élogieusement, Abelson, a publié un savant ouvrage sur le problème de l'Immanence divine, d'après le Rabbanisme. Cet ouvrage, composé sous l'empire des discussions théologiques



qui étaient hier à la mode, n'épuise pas le sujet — et nous le regrettons, en raison de la compétence de l'écrivain — puisqu'il laisse de côté le point de vue qui nous intéresse le plus vivement, le plus ardu à examiner, le point de vue kabbalistique. Nous observons même qu'il est assez inattendu de constater qu'un livre destiné à prouver que le Judaïsme comporte une doctrine mystique — ce qui d'ailleurs est exact — qui ne le cède en rien au mysticisme chrétien, et particulièrement à l'idée que se font de la religion les philosophes modernes, n'analyse pas ce côté de la question, précisément chez les auteurs mystiques, c'est-à-dire les Kabbalistes. Son livre n'en reste pas moins précieux. Mais pour estimable qu'il soit, il ne correspond pas, sous le plus important de ses rapports, au but que son auteur poursuivait. Abelson désirait prouver que le Rabbanisme n'est point le « rigide formalisme », la « religion extérieure » que d'aucuns chrétiens se figurent. N'y sont-ils pas autorisés en quelque sorte par ce Rabbanisme exotérique qui n'admet pas le symbolisme des actes rituels, l'interprétation spirituelle de son texte sacré, la « lumière » intérieure des enveloppes formelles ? Or, si l'on prétend que le Rabbanisme est esprit, ne devait-on pas exposer les motifs qui inspirent la pensée et la vie religieuse du Juif ? Prises en elles-mêmes, quelle puérilité, pour ne pas juger pire en certains cas, dans maints préceptes rabbiniques. Une fois le symbole expliqué, telle observance prend une physionomie nouvelle et sensée. Il n'y aurait guère que l'exagération symbolique des Kabbalistes qui permettrait à l'Hébraïsme exotérique de prendre sa revanche critique. Mais nous avons déjà appelé l'attention sur le défaut que présentent les travaux d'Abelson.

Cet auteur a rédigé quelques lignes à propos de la Schekinah dans un opuscule intitulé *Jewish Mysticism*. C'est bien peu de chose concernant un sujet d'une grande richesse. Néanmoins, il ne sera pas négligeable de reproduire, d'après cet ouvrage, l'idée générale que cet orientaliste se fait de notre question. Malgré son excessive simplification, elle nous aidera à la comprendre. « Les Rabbins, dit-il, résumèrent dans le mot de Schekinah tout ce qu'implique la pensée profondément mystique de

la Paternité. Mais les fondements de l'enseignement sur la Schekinah reposent sur quelque chose de plus que cette Paternité. Il faut y joindre l'idée du « Royaume » avec celle de « Royaume du ciel », comme on le désigne familièrement dans les livres rabbiniques et les livres de prières de la Synagogue. »

Benamozegh exprime également quelques mots fort judicieux sur la doctrine de la Schekinah, et nous pouvons dire qu'ils la résument à peu près, si l'on accepte, à titre d'abrégé, une esquisse par trop rudimentaire. « ... Il suffit, dit-il, de rappeler cette notion très simple que l'on s'accorde généralement à reconnaître comme caractéristique de la théosophie hébraïque, c'est qu'elle admet, outre le Dieu transcendant, hors du monde et au-dessus du monde, le Dieu immanent qui habite avec nous, qui est dans le monde et plutôt en qui et par qui le monde existe, en un mot la *Schekinah* qui est, pour les Kabbalistes, l'ange, le Sâr d'Israël, auteur des théophanies, des manifestations divines dans le monde sensible. Certaines conceptions rabbiniques intermédiaires, comme celle de « prince du monde », *Sâr aolam* nom donné à l'ange *Metatron*, agent divin dans l'univers matériel, celle de « prince de l'armée de l'Eternel » empruntée à Josué et où Raschi retrouve le Michaël du livre de Daniel... (1). Mais cet auteur ajoute : « aucun nom d'ailleurs ne saurait mieux convenir à la Schekinah, au divin dans le monde, que celui de *Malach*, ange, envoyé, car il exprime le rapprochement de l'Infini vers le fini... le Verbe incarné du Christianisme, c'est un homme, tandis que celui de la théosophie hébraïque, c'est l'ensemble de l'univers (2). » L'éminent Benamozegh, quoiqu'il ait voulu s'imposer comme Kabbaliste, avait probablement ses raisons d'adopter des déductions illogiques qui naturellement déforment la Kabbale. Il parle en cet endroit comme Philon qui n'était point Kabbaliste, et il aurait eu besoin d'entendre son coreligionnaire Abelson qui énonce une vérité trop peu reconnue et pourtant si claire, lorsqu'il dit : « It is rather surprising to find that Philo is almost less Jewish in his doctrine of God than the author of the Gospel

1. Benamozegh, *Israël et l'Humanité*, p. 251.

2. *Ibid.*, p. 252.

of St. John (1). » Nous estimons que cette vérité est éclatante. Et ce n'est point parce qu'elle est restée inaperçue des érudits lecteurs ou plutôt des prétendus érudits lecteurs de Philon et de St. Jean pour ne pas noter sa réalité. Cette vérité s'impose donc.

Danz a composé une savante dissertation spéciale, d'une érudition abondante et de première main, sur les rapports des théologies juive et chrétienne au sujet de la Schekinah. Olshausen a écrit quelques instructives observations là-dessus dans son *Commentaire sur l'évangile de St. Jean*. — Les exégètes actuels font regretter ce genre de travaux. — Il est vrai que les hébraisants chrétiens, fidèles à leurs préoccupations légitimes de retrouver dans les ouvrages rabbiniques les équivalences de la théologie chrétienne, ont pensé voir dans la Schekinah, les uns, le Verbe, le Fils de Dieu, le Messie, les autres, le Saint Esprit. Les partisans de la première opinion sont les plus nombreux. Ainsi : Capelle, en examinant un passage du Zohar (2), estime que Schekinah désigne le Saint-Esprit qui sanctifie les hommes. Il porte ce nom, dit-il, parce qu'il habite dans le cœur des fidèles, laquelle habitation fut symbolisée par le tabernacle où Dieu est censé résider, raison qui le fit appeler *mischkan*, c'est-à-dire habitacle de Dieu. Sommer a consacré la majeure partie de son *Specimen theologiae Soharicae* aux arguments suivant lesquels Schekinah correspondrait au *Logos*, au Messie... Avouons-le de suite, ces auteurs n'ont vu qu'un côté de la question. Jean de Pauly prétend, d'autre part, que la Schekinah correspondrait à la seconde hypostase divine, au Verbe, et ailleurs il assure qu'elle est le Saint Esprit. Cette contradiction suffit pour montrer que cet émérite hébraisant n'avait pas suffisamment approfondi le problème, et qu'il variait d'opinion, suivant le passage zoharique qu'il traduisait (3).

Nous ne croyons pas qu'il soit profitable de suivre, pour

1. Abelson, *Immanence of God*, p. 160.

2. L. Capelle, *Critic. sacr.*, p. 311, éd. Amsterd., 1699.

3. Jean de Pauly n'avait pas lu le Zohar jusqu'à ce qu'il eût l'occasion de le traduire.

intéressant qu'il soit, l'exemple des interprètes chrétiens. Il nous semble que l'on serait mieux avisé de procéder en sens contraire, c'est-à-dire de ne pas chercher à expliquer la théorie kabbalistique par la révélation chrétienne, mais plutôt d'emprunter à la Kabbale ses lumières pour l'exégèse scientifique de la littérature évangélique comparée avec les idées juives de la même époque. L'ordre chronologique serait, au surplus, observé. Cette question de l'Immanence divine, considérée au seul point de vue de la métaphysique chrétienne, l'esprit dégagé de toute préméditation d'apostolat, mériterait l'examen. Toutefois, une telle analyse ne rentre pas dans notre cadre.

L'examen que fait Abelson de la théorie de la Schekinah chez les rabbins montre que la Kabbale est bien l'épanouissement du Rabbanisme appelé « dogmatique » comme on le sait d'autre part; que Rabbanisme et Kabbale sont solidaires l'un de l'autre comme les branches le sont du tronc de l'arbre. Mêmes symboles : lumière, nuée, ailes, feu, etc., mêmes paraboles, un même fond d'idées, une même doctrine par rapport à Israël et aux nations païennes, au péché, à la prière, à la pureté, à la sainteté, à la charité, au Verbe, à la Providence, à l'Esprit Saint, à la Loi, etc. « La plus belle et la plus poétique idée sur la divine Immanence est peut-être, déclare le savant Orientaliste, celle que l'on trouve à chaque page de la littérature rabbinique, et qui parle de la présence permanente de Dieu au milieu d'Israël (1). » Nous en sommes convaincu, surtout si l'on y ajoute les développements de la tradition ésotérique. Car, en traitant de la Schekinah, si nous restons encore sur le terrain théosophique, nous pénétrons particulièrement dans le domaine de la mystique.

Nous ne nous occupons pas de l'évolution qu'aurait parcouru l'idée signifiée par le mot de Schekinah. Notre sentiment, à ce propos, se dégage de l'ensemble de notre ouvrage; nous pouvons toutefois avouer que plus nous réfléchissons, plus nous sommes surpris que des auteurs supposent qu'une chose matérielle ait suggéré l'idée que cette chose symboliserait, au lieu

1. Abelson, *Imman*, p. 126.

que ce soit, d'après les règles de la logique, l'idée qui ait été représentée par un symbole. Dans la mystique — et la religion est une mystique — la sphère surnaturelle n'est pas, comme se l'imaginent encore un grand nombre de beaux esprits, la projection de la pensée humaine. L'idée du surintelligible est au contraire la première perçue. Ceux qui ont médité la doctrine ontologiste ne l'ignorent pas.

Envisageant la théorie de la Schekinah telle qu'on l'observe dans les écrits kabbalistiques, on voit qu'elle est une entité distincte de Dieu, émanant de ce principe, et néanmoins appartenant à son essence. Le Rabinisme ésotérique en parle comme il parle des Sephiroth qui forment elles aussi, on le sait, un tout intermédiaire, distinct de Dieu, mais lui restant uni, étant Dieu lui-même. La Schekinah est d'ailleurs, pour les Kabbalistes, la synthèse des Sephiroth (Z., II, 158 a). De même que Dieu se révèle par les Sephiroth, de même il se révèle par la Schekinah.

Partant de l'idée suivant laquelle la théorie de la Schekinah implique la notion de Paternité à l'égard de l'homme, il faut ajouter : par l'intermédiaire de la Schekinah. C'est ainsi qu'il y a deux Schekinah, ou plutôt qu'il y en a deux aspects. L'un interne et l'autre externe qui est la révélation de Dieu, ce qui en est perceptible. Le premier aspect est celui de l'invisible à l'intelligence, des *Panim* (= Faces). Les Faces sont les Sephiroth qui sont *devant* Dieu, les Sephiroth intellectuelles. L'homme ne peut comprendre que les Sephiroth qui sont *après* Dieu. Voir l'extime de l'essence divine, la révélation extérieure de Dieu, est ce que le langage technique de la Kabbale appelle voir les *Achoryim* (= le dos ou les extérieurs). D'après la scène de l'Exode où Moïse demande à l'Eternel de le contempler (XXXIII, 21, 22, 23). Relativement au premier aspect, la Schekinah correspond à Binah, que l'on désigne notamment sous les noms d'Intelligence, de retour ou de repentir... Relativement au second aspect, la Schekinah correspond à Malcouth c'est-à-dire au Règne, à l'assemblée des saints d'Israël, à la Providence... Les noms divins qui correspondent à ces deux Sephiroth sont *Jehovi* (et non pas Jehovah) et Adonai...

Emanant du Saint, la Schekinah est l'« image de Dieu ». Dieu est bon, elle est bonne; il est bienfaisant, elle est bienfaisante; il est fort, elle est maîtresse sur tous les peuples du monde; il est vérité, elle est vérité; il est prévoyant, elle est prévoyante; il est juste, elle est juste; il est roi, elle est reine; il est sage, elle est sage; il est intelligent, elle est intelligente. (Z., III, f. 93.)

Nous constatons d'après les paroles des Rabbins kabbalistes que Schekinah désigne la Divinité elle-même (1) et qu'elle peut être considérée au point de vue de l'une des qualités divines.

La Schekinah est aussi personnifiée. Tous les anthropomorphismes et les anthropopatismes appliqués à l'Eternel lui sont appliqués. Elle a une face, des membres; elle parle, agit, chante, pleure, souffre, réprimande, punit, encourage, s'irrite, s'apaise, monte et descend; on la décrit agissant comme le ferait un être humain. Et les adeptes de la Kabbale sont très hardis dans l'analogie. La pensée qui dirige les Esotéristes est, croyons-nous, toujours la même que celle qu'ils ont lorsqu'ils posent le monde séphirothique : celle de conserver intact le principe de l'immutabilité du Dieu Un. La pensée qui les inspire est également celle de l'harmonie des mondes supérieur et inférieur, et d'après laquelle par conséquent tout ce qui se passe ici-bas est le reflet de ce qui se passe typiquement en haut, action et réaction qui tendent à réaliser l'union de la sphère suprême et de la sphère inférieure *sanctifiée*.

Pour la Schekinah et pour les Sephiroth, les Kabbalistes se servent des mêmes comparaisons. « Par rapport aux autres lumières créées (produites), la Schekinah est, dit le Zohar, comme l'âme par rapport au corps; par rapport au Saint, béni soit-il, elle est ce que le corps est à l'âme, mais tous deux ne sont pas une même chose, le corps et l'âme constituent l'homme dans son unité. Il y a une différence en ce que chez l'homme, le corps et l'âme sont des substances différentes, l'une matérielle, l'autre intellectuelle, celle-ci vivante, celle-là mortelle. Mais le Saint, béni soit-il, est vivant et la Schekinah est vi-

1. Zohar, II, 118 b.

vante. » (Z., II, 118*b*.) Le Zohar dit ailleurs : « La Schekinah est en haut et en bas; son œuvre ici-bas est la même que celle qu'accomplit l'âme près du corps; telle est également l'œuvre de l'Esprit Saint. » (II, 140*b*.)

A titre d'intermédiaire, la Schekinah possède toutes les attributions que la Kabbale donne aux intermédiaires (Sephiroth). C'est ainsi que, fait éminemment remarquable, elle offre sous l'aspect de Binah tant de ressemblance avec la Hochmah (Sagesse) qu'elle paraît se confondre avec elle et se confond vraiment par un certain côté; comme elle, elle participe de l'Etre du principe premier. Par exemple, le Zohar enseigne : « Le ciel et la terre ont été créés par la Schekinah (connu par la Hochmah), dont le Hé est le symbole » (I, 93*a*). Par *Memra Jehovah* (Verbe de l'Eternel), on entend la Schekinah, comme par l'Esprit divin qui est dans les Sephiroth. Ce qui nous semble de la confusion dérive de l'unité essentielle des trois Sephiroth intellectuelles. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette partielle ambiguïté de la deuxième et de la troisième Sephirah. Mais si, d'autre part, nous remarquons qu'une des attributions fondamentales est relative au Règne de Dieu (Malcouth), ou du reste à quelque autre Sephirah, nous pouvons dès lors conclure que les Esotéristes procèdent à l'égard de la Schekinah personnifiée ainsi qu'ils le font pour la totalité Séphirothique, c'est-à-dire que la Schekinah est une unité-multiple où chaque degré est infini, chacun représentant spéculativement un attribut spécial, et de l'ensemble on peut abstraire l'un ou l'autre auquel tout se rattache comme à un centre. Aussi pourrait-on ramener l'exposé complet du système kabbalistique à celui de la Schekinah.

## II

Image et représentation extérieure du Saint, béni soit-il, la Kabbale donne à la Schekinah un parèdre qui porte des noms

identiques aux siens, qui possède par conséquent les mêmes caractères. Tous deux sont *images de Dieu, face et ange de Jehovah, ange des Faces*, etc. Tous deux remplissent la fonction angélique : celle de messenger ou de délégué (*scheliah*) de la puissance ou de la miséricorde céleste. Le nom de cet intermédiaire parèdre est *Metatron*. Il est le *serviteur* de Dieu comme elle est sa *servante*, il est le principe des créatures comme elle en est la cause... Il y a deux Metatron, de même qu'il y a deux Schekinah. Certaines de leurs attributions sont à ce point identiques que, dans les exégèses des textes scripturaux, les commentateurs les interprètent par rapport à la Schekinah ou à Metatron, indifféremment. Il s'agit des attributions concernant les missions angéliques, les théophanies. Mais, par ailleurs, ces deux intermédiaires ont leur rôle spécial. L'on fait observer que Metatron écrit avec un Yod est la Schekinah elle-même, et dans le cas où Metatron est écrit sans Yod, il remplit la fonction angélique de la part de la Schekinah. Metatron est l'*enveloppe* de la Schekinah (Z., 94 b) et la Schekinah est le « Metatron » de Jehovah parce qu'en elles se trouvent les dix Sephiroth. Toute cette théologie entortillée indique des rapports. Bornons-nous aux aperçus généraux.

Par rapport au Memrà (Parole) comparé à la Schekinah, Abelson déclare que le Memra exprime la manifestation sur la terre et parmi les hommes de différents aspects de Dieu : pouvoir, bonté, sagesse et justice. La « Parole » est une force résidant à travers le monde, une réalité dans le monde de la matière et de l'esprit, l'aspect immanent de Dieu, soutenant tout de son omniprésente influence. Cet Orientaliste affirme alors que le Memra a des affinités de sens avec la Schekinah et le Saint Esprit, sauf que ces derniers termes sont employés dans les Targums pour signifier la Divinité immanente sous le rapport de la gloire de la majesté, et tandis que Memra signifie plus fréquemment le principe immanent créateur, contrôlant et gouvernant sous le rapport de la force plutôt que celui de l'amour, quoiqu'il apparaisse souvent dans ce dernier sens (1). Ajoutons, d'après le Zohar (III, 228 b), que le Yod du Tétragramme

1. Cf. Abelson, *Imman. of God.*, p. 159.



désigne la Pensée, le Hé désigne Schekinah qui est le Cœur.

Les grammairiens ont beaucoup disserté sur l'origine du mot Metatron. Ils discuteraient encore longtemps si l'étymologie de *metha thronos* (auprès du trône), ne satisfaisait rapidement la curiosité vite comblée de la plupart des critiques. Ce mot dérive-t-il du latin *Metator* (guide) ? Ou du grec *menutôr* (messager) ? A-t-on voulu exprimer le sens de *Seigneur, Maître*, pour correspondre au titre symbolique que l'on donne à la maîtresse de maison *Matrona* qui est la Schekinah ? Une autre signification est contenue dans le terme de *mishemêrêth* (garde), celle de *gardien*, *matra* en chaldaïque dérivant de *nâtar* ? Metatron dérive-t-il de *Mitra* qui signifie en chaldaïque *pluie* ? Dans la mythique talmudique et kabbalistique, Metatron en est le dispensateur. Il se pourrait d'ailleurs que l'Esotérisme ait attaché à cette pluie un sens théosophique. Notons que *Mitra* est un participe à l'ithpaël venant de *ôr*, éclairer. Cela réjouira les philosophes naïfs qui saisiront l'occasion que nous leur offrons pour voir un emprunt de la Kabbale au Zoroastrisme. Nous gâterons cependant leur plaisir en prévenant que, d'après les règles de la plus pure philologie, si *Metatron* dérivait de *Metha thronos*, il faudrait que ce mot eût été transcrit avec deux *thau* et non par deux *teth*.

Ne troublons pas les philologues dans leurs jeux. Il est un fait : le terme de Metatron comporte toutes les acceptions de gardien, de Seigneur, d'envoyé, de médiateur, etc. Il est le Prince du Monde (*Sâr ha-hôlam*). Le *Zohar* enseigne : « Metatron est le serviteur de Dieu (*Makom*), l'ancien de sa Maison ; il est le Principe des créatures de Dieu, dominant sur tout ce qui lui a été donné. Le Saint, béni soit-il, lui a remis l'empire sur toutes ses armées. » Rabbi Bechaï, qui cite ce passage zoharique, fait remarquer que les deux lettres *teth* valent 18, c'est-à-dire équivalent au nom divin *Haï* (vivant), et que ces deux lettres enlevées de Métatron, il reste *Marôn*, qui est analogue à *Moré*, c'est-à-dire à Adon, Seigneur. Le nombre de Metatron est de  $40 + 9 + 9 + 200 + 6 + 50 = 314$ , équivalant à celui de Schaddaï (Dieu tout puissant) =  $300 + 4 + 10 = 314$ . Curiosité kabbalistique !

Ces idées ne sont pas autant du Moyen Age que les Antikabbalistes le crient éperduement. Le Talmud désigne Métatron comme Prince du monde, Ange de la Présence, Seigneur dont le nom est égal à celui de Dieu, celui qui enregistre les mérites des Israélites, etc. (1). On ajouterait facilement d'autres références à celles que donne Buxtorf l'aîné dans son grand *Lexicon, talm. rabbin*. Ainsi, dans *Abodah Zara* (3b), Métatron est le maître qui enseigne les enfants aux jours messianiques...

En reconnaissant à Métatron, à la Schekinah, le caractère angélique, les adeptes de la Tradition font une remarque d'une certaine gravité. « Que le sens kabbalistique vous ouvre les yeux de l'esprit, disent-ils, comprenez que cet Ange n'est pas de la catégorie des *Séparés*, mais des *Plantations* qu'il n'est point permis de diviser ni de couper. » L'exégèse de certains versets de l'Écriture est inspirée par ce principe. Ainsi, dans *Exode* (XIV, 19), le texte porte : « l'Ange de l'Éternel précédait » ; les Esotéristes observent qu'il y a Maleak ha-Elohim, c'est-à-dire que le mot Elohim n'est pas à l'état que les grammairiens appellent *construit*, les deux mots *maleaq* et *ha-Elohim* sont en opposition, cela revient à dire : l'ange dans lequel est Dieu. C'est celui dont parle *Exode* (XXIII, 21) : « Mon nom est en lui. » *Mon nom*, c'est-à-dire *Dieu*, c'est l'ange libérateur (Maleak ha-goël) de *Genèse* (XLVIII, 16). C'est le Seigneur en qui est la miséricorde... Tout cela, selon R. Bechaï aux versets correspondants du texte de l'Écriture. De même, relativement à l'Ange-Schekinah. L'ange qui interpelle Jacob et lui dit : « Moi le Dieu de Beth-El », désigne la Schekinah, d'après R. Menahem Rekanati. Elle est appelée Ange du fait que ce monde est soumis à sa volonté gubérnatrice, et remarquez qu'on l'appelle Maleak ha-Elohim (c'est-à-dire comme précédemment : Ange-Dieu). Il faut observer que, par Guématrie, *ha-Elohim* équivaut à *Maleaq* :  $5 + 1 + 30 + 5 + 10 + 40 = 91$ .  $40 + 30 + 1 + 20 = 91$ . Curiosité kabbalistique !

Cet Ange est celui dont il est dit : « L'Ange de la Face les a délivrés. » Son nom est Michaël, le Grand Prêtre qui est holo-

1. Cf. Buxtorf, *Lexic. talm. rabbin*.

causte et oblation devant Dieu. Et tout ce que font les Israélites sur terre est accompli d'après les types de ce qui se passe dans le monde céleste. Le Grand Pontife ici-bas symbolise Michaël, prince de la Clémence (*hesed* = amour), dispensateur du pardon des péchés qui présente au ciel les âmes des Justes. — Nous développerons ce thème symbolique au chapitre du Rituel. — Dans tous les passages où l'Écriture parle de l'apparition de Michaël, il s'agit de la gloire de la Schekinah.

Sur toutes ces interprétations les commentateurs mystiques sont d'accord, les RR. Bechaï et Rekanati notamment suivent le Zohar pas à pas. Cela dit en rappelant que ces deux Rabbins ne furent traités par leurs collègues ni d'hérétiques ni d'importateurs de doctrines étrangères et inouïes (1). Pour terminer ce paragraphe, une dernière curiosité kabbalistique : Du fait que Métatron est le grand Prince sur toutes choses (Métatron Sâr ha-gadol) les Symbolistes signifient qu'il fut le précepteur de Moïse. On voit en effet que les premières lettres de Metatron Sâr ha-gadol forment le nom de MoScHè (Moïse). Futilité kabbalistique!

### III

Nous avons noté antérieurement que la Schekinah, d'après la tradition mystique, fait l'objet des mystères de la Création. (Z., III, 230 b.) L'idée d'immanence ou de présence divine est symbolisée par la lumière. La Schekinah est la lumière universelle produite au premier jour. Nous dirions aujourd'hui : Dès le premier instant de la Création Dieu voulut résider au sein de l'Univers. Cette lumière remplit l'univers. Il n'y a pas dans l'espace un seul point où elle ne réside. A ce propos,

1. Cf. Zohar : « L'ange désigne la Schekinah dont l'écriture dit : et l'Ange d'Elohim marchait devant le camp. (II, 116 b). » La Schekinah est tantôt appelée « Ange de Jehovah », tantôt « Ange » seulement, et tantôt « Jehovah » (I, 113 a, I, 166 a, et *passim*). — « Le maître de toute la terre, c'est-à-dire la Schekinah » (I. 228 b).

Abarbanel, interprétant le texte où il est parlé de la colonne de nuée qui protégea Israël lors de sa sortie d'Égypte, fait de trop intéressants commentaires théosophiques pour ne les point citer. Ils prouvent une fois de plus que la Kabbale n'est pas aussi hétérodoxe ou étrangère au Judaïsme que les rationalistes le font croire au «*bienévolé lecteur* ». Notre rabbin rapporte le symbole de la nuée de feu à la description de la création universelle. La «*lumière* » est, déclare-t-il, la gloire de Dieu. Elle est le «*premier causé* » produit par Dieu. Elle est le principe des voies et de ses créatures. C'est ce que nos maîtres appellent la Schekinah. «*Mais on ne doit pas supposer que nos Maîtres ont nommé Schekinah la Lumière créée, sensible, comme le pense Maïmonide, ou l'essence de Dieu, comme le croit Nahmanide, mais la Schekinah est le premier causé, émanant de Dieu... Le nom de premier causé est comme le nom de son Maître... Cette lumière fut retirée, cachée pour servir à ceux qui observeraient les commandements divins. Le Saint, béni soit-il, jugea qu'il ne convenait point qu'elle servît aux impies, c'est pourquoi il la réserva aux Justes.* » Abarbanel reproduit là l'enseignement du Zohar (I, 22a) sous une autre forme de langage. Il s'efforce de substituer les termes des philosophes au vocabulaire simple et parabolique du Midrash et de la théosophie.

Cependant Abarbanel prévient que la Nuée et le Feu visibles où Dieu est apparu ne sont pas ce «*premier émané* » de Dieu, dont il vient de parler. On appelle Dieu «*Lumière* », mais, spécifie-t-il, il n'est question que d'une comparaison; «*il y a deux sortes de feu : la lumière solaire et la lumière du feu; le premier agit sur la seconde, la meut, elle en est la cause. De même il y a deux lumières surnaturelles, l'une : la lumière spirituelle suprême qui est le premier Emané, l'autre : la lumière créée qui se montra au Sinaï, et ailleurs, aux yeux d'Israël. Et cette seconde lumière fait comprendre que la première se manifeste... La lumière divine spirituelle est le principe de toutes choses spirituelles et intelligibles, communiquant son influence à la terre et au ciel.* »

Abarbanel parle assez longuement de cette Lumière, d'après les Kabbalistes. Il ajoute que cette question est très profonde

et un secret des secrets de la Loi (*Sod v'sodoth ha-thorah*), un des plus difficiles à examiner. Il engage celui qui en veut savoir davantage, à abandonner ses préoccupations matérielles et à lire un de ses ouvrages : *Ha-kazé Schaddaï* (la Vision du Tout-Puissant). Dans les malheurs de l'exil, ce livre lui a été soustrait. Nous le regrettons, un tel ouvrage aurait été un témoin. Mais tous les commentaires de cet illustre homme d'Etat, ceux que nous avons cités et ceux que nous n'avons pas reproduits, sont inspirés, en définitive, du Zohar. Voir notamment le passage d'une importance essentielle où ce recueil expose les mystères de la création de l'homme. (I, 22 a.)

On se souvient peut-être de l'anecdote d'après laquelle R. Siméon ben Jehosedeq demandant à R. Samuel ben Nahman : « comment la lumière fut créée », s'attira cette réponse : « Il est écrit : Dieu s'enveloppa de lumière comme d'un vêtement et fit resplendir l'éclat de sa gloire d'un bout du monde à l'autre » ; et ajouta : « comme on me l'a murmuré, je te le murmure. » Il ressortirait de cette répartie que la doctrine de la Schekinah, au sein de l'univers d'après ce que nous en connaissons, et considérée comme personnalité, aurait appartenu à la tradition arcane réservée aux Initiés, c'est-à-dire à ceux qui poursuivaient le chemin qui aboutit au Pardès (à la Sagesse et à la Sainteté).

Il semblerait d'autre part que cette tradition secrète aurait quelque rapport à la lumière du Messie. De tous les Hébraïsants Chrétiens, de ceux que nous avons pu consulter du moins, Buxtorf le fils est l'auteur le plus complet à ce propos (1). Ayant noté ce mot du Midrasch qui rappelle l'enseignement du Zohar : « Lorsque Dieu s'écrie : Que *soit la Lumière!* Cette Lumière était déjà ainsi qu'il est écrit : *et la Lumière fut* », il reproduit un certain nombre de textes anciens d'après lesquels cette lumière serait celle du Messie. « Exposons la chose sous sa forme midraschique : « l'Eglise d'Israël dit à Dieu : Maître du monde, à cause de la Loi que Tu m'as donnée et qui est appelée Source de vie, je me réjouirai dans ta lumière ;

1. Cf. Buxtorf, *Exercitat. ad hist. Arcæ fed.*, p. 138. Les amateurs d'adaptations chrétiennes auront pleine satisfaction en lisant cet auteur à ce sujet.

c'est-à-dire je verrai dans la lumière. C'est la lumière du Messie, ainsi qu'il est écrit : Dieu vit que la lumière était bonne. Cela signifie que Dieu prévoyait le siècle du Messie et ses œuvres, avant que ne fût créé le monde et qu'il la cacherait pour le Messie et sa génération sous le trône de sa Gloire. Satan dit du Saint béni soit-il : Maître du Monde, cette lumière qui est cachée sous le trône de ta Gloire de qui est-elle ? Dieu répondit : de celui qui te vaincra et te réduira à la honte et à l'ignominie. Satan recula : Maître du monde, montre-le moi. Dieu lui dit : Approche et regarde-le. Après l'avoir vu, il trembla, et tomba sur sa face, s'écriant : En vérité, c'est le Messie, qui me jeta dans l'enfer, moi et mes peuples, comme il est écrit : Il a détruit la mort pour toujours, et le Seigneur Dieu a séché les larmes de tous les yeux (*Isaïe*, XXV, 8). A ce moment les peuples ébranlés dirent : Maître du monde; quel est celui dans la main duquel nous tombois ? Quel est son nom ? Et d'où est-il ? Le Saint, béni soit-il, répartit : Son nom est Ephraïm, l'Oint (Messie) de ma Justice, il augmentera sa mesure et celle de sa génération, il illuminera les yeux d'Israël, et servira son peuple, et aucune nation ni langue ne pourra s'élever contre lui, etc... » Buxtorf continue la citation où l'on représente le Messie acceptant les douleurs pour la libération de son peuple. Ce rôle rédempteur est également attribué à la Schekinah elle-même. C'est peut-être une des raisons pour lesquelles elle est appelée le « sacrifice du Saint, béni soit-il » (*Z.*, I, 256 a, Omissions). La situation décrite par les Rabbins dans leurs expositions midraschiques est identique pour le Messie et pour la Schekinah personnifiée.

Le Zohar (I, 22 a), en effet, contient un passage très important où il expose toute l'histoire de la création de l'homme, par rapport au péché. Prévoyant la faute originelle, Dieu hésite à créer, mais la Schekinah intercède et s'engage à être le Goël (libérateur) qui rachètera la créature (1). Elle consent

1. Les théologiens du Judaïsme actuels enseignent que leur religion ne reconnaît pour « Rédempteur » (*Goël*) que Dieu seulement. Puisque la Schekinah est la Divinité, ne pourraient-ils pas se féliciter d'un si bel accord au profit de la Logique ?

à prendre à sa charge la dette que l'homme contractera par son péché. Elle deviendra la « Sœur » de tous les hommes (I, 81*b*), en ce sens qu'elle s'identifiera en quelque sorte à l'espèce humaine. Mais elle en restera la « Mère », en ce sens qu'elle veillera sur l'homme, le protégera, l'encouragera, sera sa médiatrice et l'intermédiaire par lequel il remontera vers le divin Principe. Le titre de « Mère Suprême » signifie que la Schekinah, sous son aspect de Binah, est un des principes créateurs, la Kabbale enseignant la coopération de trois degrés suprêmes de l'essence divine pour l'œuvre de la création; le titre de « mère inférieure » signifie la multiple relation de la Schekinah avec le monde et l'homme, pensant ou agissant individuellement et collectivement.

On le voit, ces termes empruntés à la famille, de Mère, Epouse ou Reine, Fille, Sœur, qui semblent au premier abord introduire dans la doctrine ésotérique je ne sais quelle bizarre confusion, s'expliquent fort clairement en ce sens qu'ils expriment des rapports. Peut-être les personnes, que surprendraient d'apparentes anomalies paraissant quelquefois contradictoires, s'essayeraient-elles avec succès, pour comprendre la théorie kabbalistique, de se familiariser avec la théologie du Catholicisme où les degrés de la parenté expriment des notions assez analogues, mais pas toujours sous un nom de parenté identique.

La Schekinah créatrice, gouvernatrice, médiatrice, rédemptrice, consolatrice, est aussi le Pardon du pécheur qui fait pénitence et de l'Eglise d'Israël repentante. Ce qui s'applique à l'individuel s'applique toujours au collectif. Afin de donner quelques développements à ce dernier point, commentons un passage zoharique, malheureusement d'interprétation difficile, par la raison que la manifestation de la Schekinah est affirmée sous sa forme humaine relativement à lui par le rabbin qui en parle. Ce texte a d'ailleurs été diversement interprété dans sa partie ambiguë. Mais la seconde partie, celle qui précisément nous intéresse en ce moment, est d'une exégèse plus commode.

« Hillel l'Ancien, pendant les réjouissances de la fête des libations avait coutume de répéter : quand « moi » (ani) j'y suis, tout y est, si je n'y suis pas (ayn ani) qui y est ? Il voulait

signifier par là : où demeure la Schekinah qui est nommée « Je » (ani), tout y est, c'est-à-dire : l'union de la Schekinah se fait avec le degré céleste appelé *kol* (Tout). » (I, 265 b.) Si l'exégèse de ces lignes est embarrassante par rapport à la signification que leur donne Hillel, elle est plus facile, disions-nous, par rapport à la Schekinah en union avec le degré *kol* (Tout). « Où réside la Schekinah, il y a *tout*. » On doit observer, en effet, que ce degré égale *caph* (20) + *lamed* (30) = 50. Il représente les 50 portes de la troisième Sephirah, Binah (l'Intelligence), degré d'où s'épandent ici-bas toutes les bénédictions d'en haut à travers les Sephiroth. Ce degré est celui, comme on se le rappelle, qui est appelé « Mère suprême », correspondant en ce cas au premier Hé du Tétragramme. La région nommée « Mère suprême » désigne celle des 50 portes de l'Intelligence. Ces 50 portes mènent à la Liberté, dit le Zohar (III, 262 a).

Tout ce mystère est relatif au Jubilé. Son application est spirituelle et temporelle (individuellement et socialement). L'année jubilaire est, en effet, la cinquantième. Les mystiques dérivent le mot *Jubilé* (Jobel) de *Jobal* (fleuve). Car il est dit (*Jérémie*, XVII, 8) : « il étendra ses racines vers le fleuve. » On entend par cette expression que toutes les générations retourneront à leur premier Principe. (De là, Binah exprime le sens de « retour ».) Le Zohar dit : « Le fleuve qui sort de l'Eden porte le nom de Iobel, ainsi qu'il est écrit : et il étendra ses racines près de Iobel. » (III, 58 b.) L'idée centrale du Jubilé, au point de vue collectif, est la remise de toutes choses en son état primitif. C'est le temps où les dettes sont effacées. Les esclaves recouvrent la liberté, les terres doivent être restituées. Un mot résumera la doctrine. Par l'année d'interruption (*Schemita*) et par le Jubilé Dieu veut rendre égaux les pauvres et les riches (1).

Tout décret divin est établi dans le *Beth-din* (Tribunal d'en-

1. On peut se rendre compte pour l'exemple que nous donnons, à propos du Jubilé, de la méprise de certains critiques, pleins de souvenirs classiques, comme l'abbé Busson, qui se figurent que l'expression zoharique « le fleuve qui sort de l'Eden » a un sens hégélien !



haut). Il est approuvé par la Sephirah Binah — la Schekinah suprême — et confirmé par les Sephiroth Netsah (victoire) et Hôd (splendeur) qui sont le mystère du Dieu des Armées célestes (Tsebaoth Jehovah). Le retour des choses à leur premier état marquera l'ère messianique. Aussi, Netsach et Hod sont-elles éminemment des Sephiroth messianiques. On doit observer que par une exégèse qui lui est spéciale, la Kabbale redit l'enseignement Biblique, mais le décret divin du Tribunal d'en Haut peut être révoqué par « Mi » (= Qui) selon qu'il est écrit : « le seigneur Tsebaoth l'a résolu et qui (= Mi) s'y opposera. » L'explication de ces mots est que « Mi » désigne le Repentir, « Mi » désigne le monde de Iobel (Z., II, 115 b). La solution de tout le mystère kabbalistique est que la liberté et l'esclavage sont en rapport avec l'éloignement ou le rapprochement de l'homme avec Binah ou « Mi » (c'est-à-dire la Schekinah). Si l'homme pèche et s'éloigne de Binah (Schekinah), il est puni, il tombe sous le pouvoir des puissances (Sârim) qui dépendent de Binah, c'est-à-dire de la Rigueur, et les coupables tombent en captivité. Notons que la Schekinah est appelée « main de rigueur ». Si l'homme se rapproche de Binah (Schekinah), c'est-à-dire s'il fait pénitence, il se libère. La Schekinah est la « main droite » de Dieu (Z., 23 a), c'est-à-dire qu'elle est Miséricorde et Amour. La tradition kabbalistique est dès lors conséquente avec elle-même lorsqu'elle signale que le retard de l'avènement du Messie a pour cause les péchés d'Israël. Mais, grande est la Pénitence, elle parvient au trône de gloire. S'endurcir dans l'impénitence, c'est pécher contre Binah, qui est l'Esprit-Saint (1).

1. Joseph de Voysin a publié un ouvrage érudit et très intéressant sur la question du Jubilé. Il est peu commun. Nous ne l'avons jamais vu cité. *De Jubilæo secundum Hebræorum et Christianorum doctrinam*. Paris, 1668. — Nos lecteurs estimeront peu fondé le rabbin Benamozegh, lorsqu'il prétend que la Kabbale n'a jamais compris la « liberté » dans le sens pratique, si ce n'est pour l'âme affranchie des liens du corps (cf. *Morale juive et morale chrétienne*, p. 61). Nous profitons l'occasion de cette note pour signaler une brochure à laquelle nous attribuons une grande importance : *La Schmita*, par Ch. Ruelle, Paris, 1869. Recommander sa lecture ne veut pas dire que nous adoptions certaines théories de l'auteur, notamment où il ne voit dans le Messie Jésus qu'un concept !

Nous avons décrit quelques caractères de la Schekinah. Nous espérons qu'ils suffiront pour donner une idée générale de sa physionomie complexe. Insistons sur le « mystère », comme parlent les Kabbalistes, de sa fonction. Ce mystère se cryptographie *Yod Beth Koph*, c'est-à-dire par les initiales de *Ykouda* (= Unité), *Beraka* (= Bénédiction), *Kedoscha* (= Sainteté). La Schekinah est l'intermédiaire par qui se réalise l'*Union* du monde inférieur ou assemblée d'Israël avec le Saint, béni soit-il, elle est l'organe des *Bénédictions* de haut en bas et de bas en haut, et elle est enfin le principe de la *Sanctification*.

Les bénédictions se transmettent par l'intermédiaire de la Schekinah à travers les artères de l'organisme universel. L'ensemble des Séphiroth comprennent le nom du Tétragramme (*Yod Hé Vav Hé*). Les trois premières sont désignées par *Yod Vav*, le *Vav* désigne la sixième Séphirah (*Beauté*) et le dernier *Hé* la dixième ou celle du Règne. Les actions coupables forment ce que la Kabbale appelle une *brèche* dans le Saint nom de Dieu; elles séparent, comme elle dit, la gauche de la droite, elles divisent les lettres qui le symbolisent. C'est ainsi que les bénédictions ne peuvent plus s'écouler par les canaux séphirothiques que le péché obstrue. L'écoulement (*Sche-phah*) ne pouvant plus s'effectuer, la « Sainteté », s'il est permis de le dire, cède son empire à celui du Démon. C'est à l'homme, par ses actes pieux, d'adoration et d'amour, de réparer l'ordre troublé. C'est pourquoi, d'après le principe de l'analogie constamment rappelé, il est enseigné que tout acte ici-bas a sa répercussion sur la sphère d'en Haut. La Kabbale assimile donc l'homme à une « Puissance ». Les esprits sérieux réfléchiront avec profit sur cet honneur. Plusieurs mystères dont leur raison s'attriste ou s'épouvante deviendront peut-être moins obscurs. Pour parler clairement nous faisons allusion au problème du Mal. De nouveaux développements relatifs aux bénédictions et à l'union des mondes inférieur et supérieur trouveront leur place lorsqu'il s'agira du symbolisme des cérémonies rituelles, notamment de la Bénédiction Pontificale. Examinons le « mystère » de la Schekinah sous le rapport de la Sainteté.

Nous savons que la Schekinah s'éloigne ou s'approche de

l'homme et de l'univers suivant le degré de Sainteté individuelle et collective ou de pureté qui est un des caractères de la Sainteté, ou plutôt l'acheminement à la Sainteté. Dans un texte bien connu, le Rabbanisme symbolise ces rapports de proximité ou d'aversion. Le Midrasch montre la Présence divine s'éloignant d'étage en étage à travers les sept cieux, à l'instant du péché d'Adam, puis lors du crime de Caïn, aux jours d'Enoch, à l'époque du déluge, à celle de la dispersion des peuples, elle s'exile encore à cause des fautes de Sodome et de Gomorrhe, à cause de l'esclavage d'Égypte au temps d'Abraham. Sept justes ramenèrent la Schekinah ici-bas : Abraham, Isaac, Jacob, Lévi, Kehath, Amran, enfin Moïse. Jusqu'à la venue d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, les patriarches en attirant la Schekinah ici-bas, lui préparèrent trois trônes. Mais sa résidence n'était pas fixe. Dès lors Moïse construisit le tabernacle, mais elle était pérégrine comme son peuple. Aussi, dit-on qu'elle ne résidait pas ici-bas, mais *au milieu* des Israélites. Elle n'eut de fixité que le jour où le Temple fut construit, pour lequel David avait préparé l'or, l'argent, et tout ce qui était nécessaire à Salomon pour parachever l'ouvrage. Le Tabernacle de la Sainteté de Jehovah, la résidence de la Schekinah, est le Saint des Saints qui est le cœur du Temple qui est lui-même le centre de Sion (Jerusalem), comme la sainte Sion est le centre de la terre d'Israël, comme la Terre d'Israël est le centre du monde. D'en Haut les bénédictions s'écoulent, de l'En-Soph aux Sephiroth suprêmes, par Binah à Tiphereth, qui est la synthèse des six Sephiroth inférieures, puis à Malcouth qui les distribue à Israël. Les nations païennes en profitent à l'instar du Démon qui ne peut subsister que par la portion de sainteté dont il se nourrit (1). Cet épanchement de bénédictions ici-bas par l'intermédiaire de Malcouth (la Schekinah inférieure) la fait désigner sous le nom de « citerne » (Berékâ). Elle est le réservoir où les eaux qui viennent du fleuve d'en Haut, se réunissent, c'est-à-dire toutes les émanations (grâces) qu'elle répand en

1. Notons que dans son *Schaaré orah*, Joseph Gikatillia se figure les bénédictions dérivant sur les 70 nations. On sait que le nombre des nations était délimité selon un nombre mystique.

abondance. Elle est bénédiction, bénie et encore bénie, et elle bénit. Abraham et ses fils l'ont reçue en héritage. Elle est la part des tribus d'Israël.

La Schekinah est donc *sainte, sanctifiée, sanctifiante*. Se sanctifier corps, âme et esprit, c'est devenir le temple de la Schekinah. Plus le dévôt observe les préceptes de la Loi, plus il se met sous la protection divine. Chaque précepte accompli lui donne un ange; autant de préceptes observés, autant d'êtres angéliques. Lorsque la Schekinah réside dans l'homme, dit le Zohar (I, 166 a), de nombreuses armées sacrées l'entourent. Les anges sont les degrés de la présence divine (Cf. Z., III, 52 b). Celui qui possède au plus haut degré la présence de Dieu est le Saint, la Schekinah étant la totalité des degrés.

Cette présence de Dieu est intime chez l'homme agissant saintement; l'idéal est qu'elle soit permanente et complète. En tout cas, le pieux s'efforcera de la conserver en lui quel que soit l'acte qu'il accomplira (1). Ce qui fait dire aux Rabbins, Kabbalistes ou non, d'après R. Akiba. « Mari et femme, s'ils observent la pureté, ont la Schekinah avec eux. » On allégorise cette sentence en observant que les mots *Isch* (mari) et *Ischa* (femme) sont formés des mêmes lettres sauf le Yod et le Hé. Le Yod et le Hé composent un nom divin : Yah. En supprimant ces deux lettres, il ne reste plus que les deux lettres formant le mot *Esch* (feu). C'est le symbole littéral de l'enseignement talmudique qui ajoute : Si le mari et la femme sont impurs (agissent avec impureté), le feu les consumera. (*Sota*, 17 a et cf. *Pirk. R. Eliez.*, c. XII.) « Quiconque désire s'associer à la Schekinah doit observer la chasteté. » (Z., III, 213 a.) Peut-être, à propos du mariage, certains critiques estimeront-ils que les Kabbalistes, aimant à développer la doctrine symbolique jusqu'au détail, exercent leur génie descriptif avec exagé-

1. « Il n'est pas même jusqu'au sommeil et aux fonctions du mariage qui ne puissent être ainsi sanctifiées ». Cf. pour la tradition catholique analogue, Thomassin, *Traité de l'Office divin*, c. V, § 4, p. 71, édition de Ligugé, 1894. On peut ajouter l'alimentation qui a fourni aux Kabbalistes le sujet de très hautes doctrines. Nous recommandons l'ouvrage de Thomassin aux catholiques qu'étonneraient certaines affirmations de la Kabbale, et notamment celles relatives à la vertu des prières non comprises par ceux qui les disent.

ration. On trouvera quelques détails choquants. Il n'y a pas lieu de s'indigner ni de médire. L'Orient et l'Antiquité encore une fois n'avaient pas nos pudeurs. Quoi qu'il en soit, la pensée des Esotéristes est très pure. Que l'on réfléchisse à l'idée sainte que les Juifs se faisaient de la génération. Pour le Mysticisme israélite le mariage est un sacrement auquel Dieu coopère. La génération donne, suivant son langage, de la force à Dieu. C'est l'« agrandissement du visage divin ». En tout cas, l'inspiration générale de la Kabbale est celle de la Bible. Quant aux détails — assez rares d'ailleurs — si l'Hébraïsme ésotérique les a conservés, le texte biblique ne les contient plus. Il est à peine nécessaire de rappeler que le thème du *Cantique des Cantiques* n'est autre, sous les rapports de Salomon et de la Sulamith, que le thème kabbalistique de l'amour de l'Épouse, c'est-à-dire l'assemblée des saints d'Israël (Malcouth) et de l'Époux (Tiphereth). L'union de l'homme et de la femme, en sainteté d'intention toujours sous-entendue, est, d'après l'enseignement ésotérique, comme l'union du Saint, béni soit-il et de la Communauté d'Israël. (Z., III, 37 b.) Cela explique aisément le mode littéraire du poème biblique.

Comme nous en avons prévenu, notre intention était seulement d'effleurer la théorie de la Schekinah (1). On saisit quelle est son ampleur et sa beauté. Toute la mystique y est contenue. La morale qui s'en dégage est des plus pures. Nous n'avons pas cru devoir, bien qu'ils soient curieux et souvent pleins de charme, entrer dans la voie indéfinie des développements. C'est à regret que nous n'avons pas cédé à la nouveauté des aperçus relatifs à la spiritualisation des actes ordinaires de la vie, aperçus qui utilisent de façon fort intéressante les rapports du physique et du moral, de la matière et de l'esprit (2).

Nous remarquerons seulement que la loi appelée par l'Eso-

1. Un inconvénient de la Kabbale est qu'elle obligerait à se répéter. Le lecteur est ainsi prié de compléter ce chapitre par celui qui traite du « Secret du Messie ». Nous avons déjà signalé que la description de la bénédiction pontificale fait également suite à ce chapitre sur la Schekinah.

2. Nous recommanderions notamment la lecture de *l'Unité spirituelle et de son But au delà du Temps*, de Blanc Saint-Bonnet. A l'insu de l'auteur, son ouvrage n'est rien moins qu'un commentaire de la théorie kabbalistique du mariage qui est davantage l'hymen des âmes que l'union des sexes.

térisme juif « prohibitions incestueuses », et dont les dispositions forment un Droit mystique, est précisément établie sur des motifs d'harmonie religieuse, exprimée en formules symboliques pour fortifier chez les adeptes engagés dans les voies de la mysticité les notions de pureté, de virginité et de chasteté d'après l'idée de l'« alliance » entre Dieu et Israël. Les symboles sont naturellement empruntés à la famille, mère, sœur, etc.; or, d'autre part, il existe chez les Israélites un Droit positif relativement aux prohibitions matrimoniales, les mystiques y ont ajouté cette législation qui mène de la chasteté à la sainteté. Enfreindre ces lois, c'est se rendre coupable non seulement au point de vue social mais au point de vue surnaturel.

Il reste entendu que l'œuvre de la Schekinah, providentielle, médiatrice et rédemptrice, ne concerne que les Saints d'Israël. « L'horizon rabbinique fut limité au Juif », déclare Abelson. Sans doute l'enseignement kabbalistique, à l'exemple de l'enseignement talmudique, semble adoucir cet exclusivisme. « Tous les peuples entrèrent sous les ailes de la Schekinah » (Z., II, 69 b); mais cela signifie que tous les peuples connaîtront la Loi israélite et s'y convertiront. La théorie de la Schekinah se termine par une vision triomphale : le mal sera vaincu. La Schekinah achèvera son rôle rédempteur en exterminant du monde les légions de Samaël, le Sâr ha-holam (le génie de ce monde). (II, 51 b.) La tradition ésotérique dont le Zohar est l'organe perpétue la croyance des « Zélés », des « Humbles », des « Pauvres », des « Justes ». La Schekinah elle-même se nomme « Humilité », « Pauvreté », « Justice ». Le « Pauvre » est la Merkabah (le char, le temple) de la Schekinah. Le « Juste » n'aura d'autre nourriture que celle que lui accorde la Schekinah (I, 28 a). Et les élus, dans les joies de l'éternité s'extasieront au spectacle de l'« Infinie Présence ». Déjà, ici-bas, comme l'enseigne un livre d'une date antérieure à celle que les adversaires de la Kabbale ont fixée au Zohar, ce qui prouve une fois de plus que l'authenticité juive de la Kabbale n'est pas solidaire de ce recueil : « celui qui agit par amour se tient dans l'ombre de la Schekinah et jouit de la splendeur de la gloire. » (*Seph. hassid*, 289.)

## IV

Bien que l'étude de la Kabbale, telle que nous la concevons actuellement, ne requiert pas que nous répondions à la question introduite par les hébraïsants chrétiens concernant la Schekinah comme Verbe, Fils de Dieu ou comme Saint Esprit, nous ne terminerons pas notre esquisse sans qualifier de malencontreuse la réflexion de Benamozegh d'après laquelle le Verbe incarné du Christianisme est un homme, tandis que celui de la théosophie hébraïque, c'est l'ensemble de l'univers.

Rien n'obligeait l'éminent rabbin de Livourne à se dire Kabbaliste, mais du moment qu'il se prétendait adepte de l'Hébraïsme ésotérique, il ne lui était plus permis de repousser les conséquences des principes qu'il admet et pour lesquels il a combattu toute sa vie. Si quelque adversaire de la Kabbale avait affirmé que la Malcouth (Schekinah) est l'« ensemble de l'univers », nous aimons croire que le « Platon juif de l'Italie » aurait vigoureusement répondu que la Kabbale enseigne, il est vrai, que la Présence divine réside au sein de l'univers, que le sceau de Jehovah, ainsi parle-t-elle, est gravé sur toutes les parties de la Création, mais que le sceau n'est pas, d'une part, l'ensemble universel sur laquelle est gravée son empreinte, et, de l'autre, que cette empreinte est inégale, plus profonde selon que chacun des quatre mondes — Atzilah, Beriah, Ietsirah, Assyah — est plus près de son divin Principe. C'est une vérité banale pour celui qui est partisan, non seulement de la tradition kabbalistique, mais du spiritualisme le moins raffiné, que la Présence divine est plus intime et plus complète dans l'échelle des êtres à mesure qu'ils s'intellectualisent davantage. Se plaisant à redire, d'après l'interprétation ésotérique, que la Schekinah se manifeste dans une nuée, dans un feu, par un ange, en un mot par le moyen des symboles que l'on sait, l'adepte qui aura gardé un minimum de sérénité, trouvera logique

que la Schekinah, l'esprit de Dieu, puisse se manifester, selon sa convenance, sous forme humaine. Etant admis, toujours d'après la Kabbale, que la présence divine peut imprégner parfaitement celui qui est Saint, ce ne serait en aucune façon mal raisonner, imaginerons-nous, de conclure que ce saint est la manifestation personnelle de la Divinité. « La Présence de Dieu, avoue un coreligionnaire de Benamozegh, Abelson, fut parlout pour le Juif rabbinique, et il devait vivre avec cette conscience invariable. La volonté de Dieu devait être remplie à chaque occasion, et le Juif rabbinique sentait qu'il l'exécutait, et qu'il était un être illuminé intérieurement à chaque pas, par une royauté et une communion avec le Divin (1). »

Après avoir reconnu qu'il était enfantin d'imposer des limites à la volonté divine en imposant des limites à la Présence divine en l'être que Dieu a choisi, avec la même liberté qu'il a choisi le peuple juif, il ne faudra pas beaucoup d'efforts pour remarquer la singulière analogie entre le « Malea ha-Elohim » dont nous avons précédemment parlé (2) et l'« homo dominicus », pour m'exprimer avec l'ancienne théologie chrétienne. N'est-ce pas un principe de Kabbale que la Charité (l'Amour) identifie l'homme à la Schekinah qui est la Divinité ? Il ne restera plus, en définitive, au partisan de l'Hébraïsme ésotérique qu'à ne point déroger aux lois élémentaires de la logique, puis à s'instruire de ce qu'il faut entendre en bonne théologie chrétienne par l'expression « être Dieu ». Nous convenons que plus d'un chrétien l'ignore, théologiquement parlant. En attendant cette initiation supérieure, le partisan de la Kabbale méditera utilement sur le passage du Zohar où il est enseigné que la Schekinah se manifestera par le « Schiloh » de la race de Juda (Z., I, 237 b) (3).

1. Cf. Abelson, *Imman. of. God.*, p. 297.

2. On se rappelle que ces deux mots ne sont pas à l'état construit mais en apposition

3. En dehors de la théorie générale de la Schekinah qui ne semble pas favoriser le point de vue de Benamozegh, la Kabbale applique ce terme de « monde » à la Schekinah, mais toujours dans un sens symbolique ou scolastique. Ainsi, dans un cas, il correspond au mot « Vierge ». (Les Kabbalistes font là un jeu de lettres avec les mots *holam* et *halma*). Il sagit de la Schekinah — la Vierge



Les admirateurs de Renan nous permettront-ils, en manière de post-scriptum à ce chapitre sur l'immanence divine, d'émettre un doute sur la science de leur maître relativement à la théologie du Judaïsme. Ne disait-on pas : « Aucun peuple n'a été plus sobre que le peuple hébreu de symbolisme, d'allégories, de spéculations sur la Divinité. Traçant une ligne de démarcation absolue entre Dieu et l'homme, il a rendu impossible toute familiarité, tout sentiment tendre, toute réciprocité entre le ciel et la terre. Le Christianisme n'a innové dans ce sens qu'en faisant violence à ses origines judaïques et en provoquant la colère des vrais israélites, restés fidèles à la notion sévère de la Divinité (1). »

Mais n'est-ce pas amusant de voir le rabbin Benamozegh protester et appliquer au Christianisme le reproche que Renan fait au Judaïsme ? « Si même, dit-il, on veut entendre par Sémitisme le monothéisme populaire, en dehors de la Tradition (2), on pourrait soutenir qu'il se retrouve plus complet, plus absolu dans le Christianisme que dans le Judaïsme lui-même, car c'est principalement au Christianisme qu'on doit le dogme de la création *ex nihilo* qui, dans son acception littérale, est la forme la plus rigide du monothéisme (3). C'est ce dogme, en effet, qui sépare Dieu du monde, en supprimant la théorie de l'émanation qui unit le monde à Dieu, alors qu'au contraire la vraie tradition hébraïque reconnaît à la fois l'immanence et la transcendence de Dieu — (comme si le Christianisme ne reconnaissait pas ces deux aspects de l'Être!) — et unit ainsi le Pan-

— c'est-à-dire la communauté d'Israël — qui sera épousée après la Rédemption. Le passage du *Rayah Mehemnah* (Z, III, 241) où l'on trouve ce symbolisme, est d'ailleurs à peu près sûrement une interpolation. Dans un autre cas on la désigne sous le nom de « monde », parce qu'on la considère comme formant avec les sept Sefirot inférieures un « monde » (c'est-à-dire un ensemble).

1. Renan, *Etude sur le Cantique des Cantiques*, p. 120-121.

2. Observons que Renan se fait une inexacte opinion du Judaïsme, même en ne tenant pas compte de la Tradition.

3. Benamozegh a parfois d'étranges oublis de mémoire. Il a plutôt l'esprit d'un avocat trop habile que d'un métaphysicien. Malgré sa grande subtilité, il ne s'aperçoit point, en déformant la Kabbale, qu'il permet aux adversaires de la calomnier. Les caviliosités de l'illustre rabbin agaceraient les plus patients. Comme si les Docteurs d'Israël ne faisaient pas remarquer que la langue hébreue n'a pas de terme plus fort que *bara* pour signifier la création absolument dite, *ex nihilo* ! Cette observation est classique en exégèse rabbinique.

théisme, dans ce qu'il a de raisonnable, avec le Monothéisme. La véritable croyance au Dieu Un, telle qu'Israël la garde, harmonise donc les exigences de la science et les besoins de la foi religieuse et elle pourra aussi réconcilier un jour les Eglises divisées (1). » Avec une pareille exactitude des doctrines, il ne reste plus qu'à faire le calcul kabbalistique de la date où se produira ce mirifique événement. Mais il est à craindre que l'on soit obligé, comme pour la date de l'avènement du Messie, de la reculer de temps à autre.

L'union et la concorde des esprits ici-bas serait d'après la Kabbale, suivant Benamozegh, « le moyen de réaliser la descente et l'établissement de la Divinité sur la terre » (2). Pourrions-nous savoir dès lors ce qui distinguerait l'Hébraïsme ésotérique de celui qui ne l'est pas ? Maïmonide disait, en effet : « que l'on sache bien que ce qui faisait souhaiter avec tant d'ardeur l'avènement du Messie aux Prophètes et aux Saints d'Israël, c'était l'espoir de jouir d'un état social, épuré, caractérisé par une réunion des Justes, par une haute direction intellectuelle et morale, par un gouvernement éminemment spirituel, presque divin, et c'est dans ce sens que le Messie est qualifié du « Fils de Dieu » (3). Le rationaliste Maïmonide va plus loin que le mystique Benamozegh ! En espérant l'heure de l'apothéose où l'on verra fraterniser peuples et religions, le frémissant rabbin de Livourne n'a pas réfléchi à cette anomalie que produit sa polémique apparemment libre, mais sourdement antichrétienne. Nous regrettons d'avoir à le dire. Inutile d'ajouter que nous constatons un fait, et que nous évitons absolument de juger des intentions qui sont toujours infiniment respectables.

1. Benamozegh : *Israël et l'Hum.*, p. 72.

2. *Ibid.*, p. 226.

3. Maïmonide : *Comment. à la Mishna*, tr. Sanhedrin, c. II, 1.

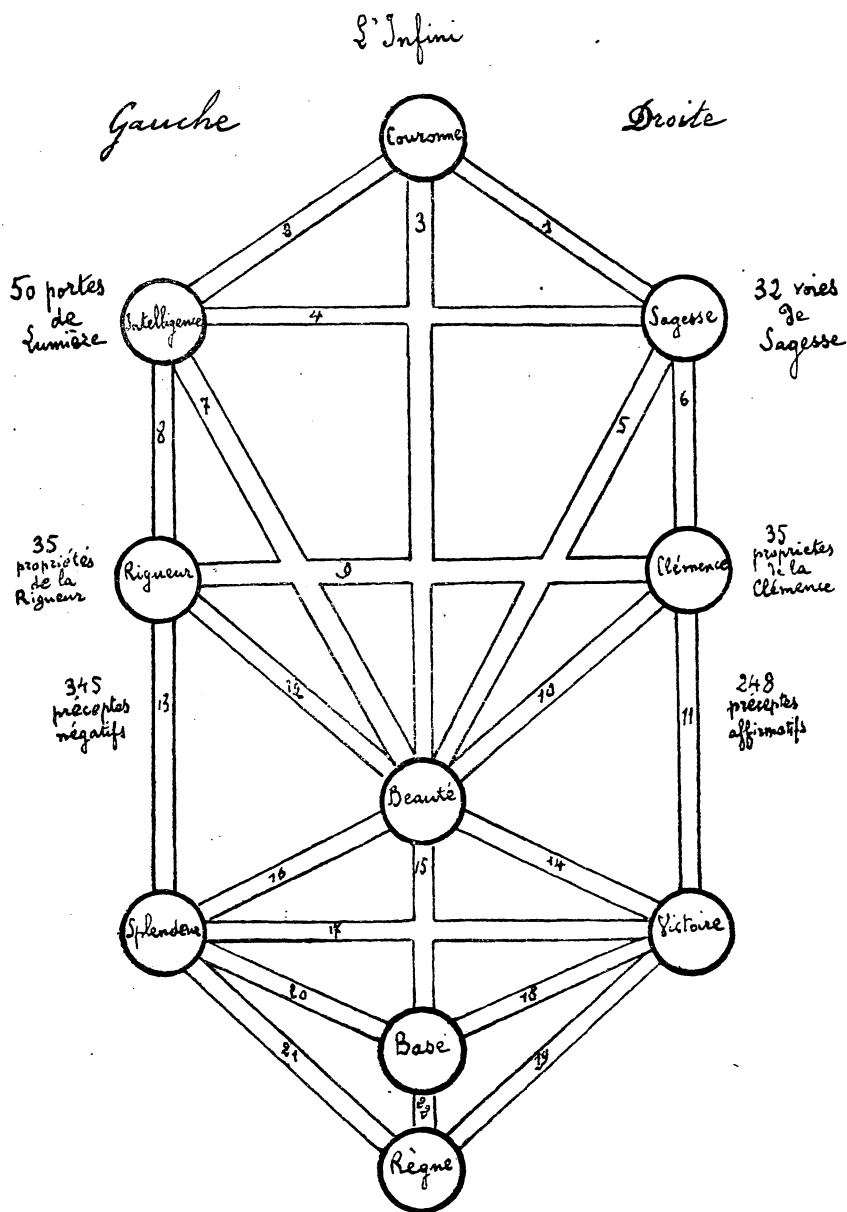


Fig. I. — Arbre des Sephiroth.

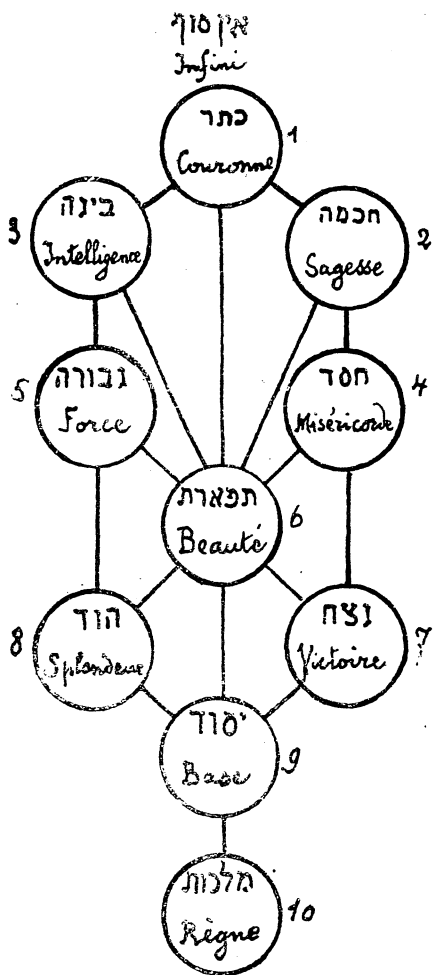


Fig. II. — Autre disposition de l'arbre séphirothique.

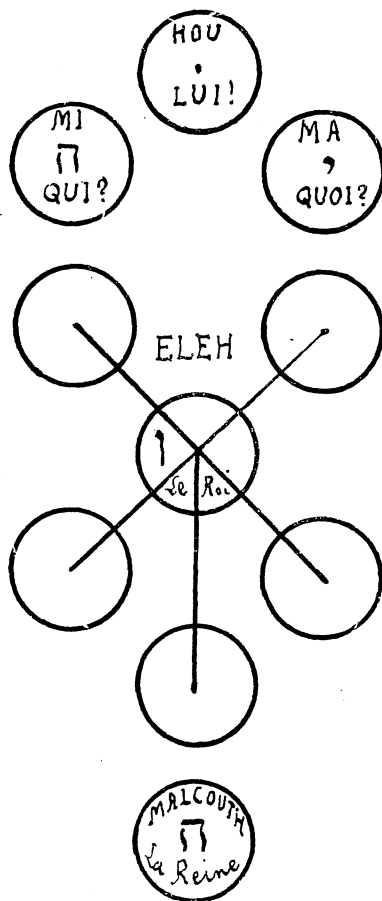


Fig. III. — Les Sephiroth et le Tétragramme.

## ERRATA DU TOME PREMIER

- P. 19, note 1, ligne 2, au lieu de : t. L, lire : t. I.
- P. 23, au lieu de : Yadé, lire : Yodé.
- P. 28, note, lire : Grøetz, t. IV, p. 238.
- P. 58, l. 31, lire : qui s'appliqueraient aux Esséniens.
- P. 60, l. 9, au lieu de : des Esséniens, lire : « ... des Esséniens. »
- P. 62, l. 2, au lieu de : *Megnullat*, lire : *Megulloth*.
- P. 69, l. 4, supprimer les guillemets.
- P. 116, l. 7, au lieu de : « åyonith », lire : « iyounith ».
- P. 130, l. 15, supprimer les guillemets.
- P. 153, l. 2, au lieu de : la Rigueur et celui, lire : la Rigueur en celui.
- P. 153, l. 10, au lieu de : « vie parfaite, lire : « vie parfaite ».
- P. 157, l. 10, au lieu de : acception, lire : acception.
- P. 161, l. 2, au lieu de : Yahoq, lire : Youhaq.
- P. 161, l. 10, au lieu de : השמים, lire : השמימה.
- P. 164, note, l. 2, au lieu de : cita, lire : citation.
- P. 173, l. 11, ajouter comme lettre antépénultième : ע.
- P. 173, l. 13 et 15, au lieu de : בעצם, lire : בעצת.
- P. 173, note, l. 2, au lieu de : secundenm, lire : secundum.
- P. 181, l. 27, au lieu de : condamner, lire : condamna.
- P. 207, l. 10, au lieu de : ad, lire : ed.
- P. 211, note 3, l. 2, au lieu de : le, lire : e.
- P. 232, l. 30, au lieu de : explicite, lire : implicite.
- P. 233, note, au lieu de : V. plus loin, p., lire : V, plus loin. p. 235.
- P. 238, l. 8, au lieu de : p. 290 b, lire : f. 290 b.
- P. 327, l. 26, au lieu de : *Schin* en *Samek*, lire : *Samek* en *Schin*.
- P. 332, note 1, au lieu de : *legende*, lire : *leggende*.
- P. 333, l. 10, au lieu de : attributs, lire : attributs. »
- P. 389, l. 6, au lieu de : *yamin*, lire : *yomin*.
- P. 390, l. 1, au lieu de : Le point mystérieux suprême et, lire : Le point mystérieux suprême est...
- P. 400, l. 7, lire : le secret des secrets de la tête.
- P. 489, l. 28, au lieu de : considérées, lire : considérés.
- P. 497, l. 12, au lieu de : connu, lire : comme.
- P. 498, l. 19, au lieu de : en elles, lire : en elle.
- P. 500, l. 20, au lieu de : opposition, lire : apposition.
- P. 507, note, l. 7, lire : nous profitons de cette note.
- P. 508, l. 14 et 15, lire : Les trois premières sont désignées par Yod, Hé, le Vav, etc.

## TABLE DES MATIÈRES

DU TOME PREMIER

|                                                                             | Pages |
|-----------------------------------------------------------------------------|-------|
| CHAPITRE PREMIER. — Préliminaires. Raisons d'étudier la Kabbale.....        | 7     |
| CHAPITRE II. — Le Milieu mystique juif : Esséniens, Dosithéens, Pharisiens. | 49    |
| CHAPITRE III. — Orthodoxie de l'Esotérisme juif.....                        | 81    |
| CHAPITRE IV. — Généralités sur le mysticisme juif.....                      | 113   |
| CHAPITRE V. — Procédés de la Kabbale.....                                   | 157   |
| CHAPITRE VI. — Le « Sepher Ietsirah ».....                                  | 193   |
| CHAPITRE VII. — Ibn Gebirol est-il un fondateur de la Kabbale?.....         | 223   |
| CHAPITRE VIII. — L'Antiquité du Zohar.....                                  | 249   |
| CHAPITRE IX. — § I. L'Infini.....                                           | 303   |
| § II. Les Intermédiaires métaphysiques.....                                 | 320   |
| CHAPITRE X. — La Tradition ésotérique perdue et retrouvée.....              | 331   |
| CHAPITRE XI. — L'Origine des choses.....                                    | 379   |
| CHAPITRE XII. — Kabbale et Panthéisme.....                                  | 423   |
| CHAPITRE XIII. — Les Intermédiaires personnifiés.....                       | 489   |

FIN DU TOME PREMIER

